الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر

د. أحمد عبد الحليم عطيَّة

كليـــة الآداب ــ جامعـــة القاهرة

١٤١٠ هـ ــ ١٩٩٨م

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــاب : الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر
المؤلـــــف : د . أحمد عبد الحليم عطيّة
تـاريخ النشـــر : ١٩٩٨

النـاشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركة مساهمة مصرية
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون
الدور الأول – شقة ٦
ت ، : ٢٤٧٤٠٣٨، ٢٤٠١٧٤٣، ٢٤٦٢٥٦٢
فاكس : ٢٤٠١٧٤٤
التـــــوزيـــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)
المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)
رقـم الإيـداع : ٩٨/١٣٩٢٨
الترقيم الدولى : I S B N
977- 303 - 054-7

الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر

دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية
الحالية فى الوطن العربى

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى جيلى الذى تتعدد أسمائه ورموزه

والذى يحلم بثقافة جديدة للواقع تعيد صنعه أفضل.

أحمد عبد الحليم عطية

الفهرس

مقدمة

تكاد تكون الدراسات الأخلاقية فى ثقافتنا العربيـة أقل التخصصـات الفلسفية التى تحظى بالاهتمام والبحث من قبل الباحثين المحدثين، وإن كان قد ظهر فى الأونـة الأخيرة بوادر اهتمام نرجو أن يستمر ويتعمق ويزداد. ويبدو أن نقص الكتابة فى هذا المجال تقليداً قديماً فى الفكر العربى الإسلامى. ورغم أننا يمكن أن نعيد قراءة هذا الفكر قراءة جديدة من وجهة نظر علم الأخلاق، حيث تتضح لنا أهمية ما قدمه علماء المسلمين من دراسات يتضافر فيها البحث السياسى بالأخلاقى (الفارابى، ابن أبى الربيع، العامرى، ابن رشد) كما تتضح هذه الأهمية فيما قدمه علماء الكلام من مناقشات حول الفعل، والاستطاعة والحسن والقبح، مما يجعلهم من أوائل من عنوا بالبحث الأخلاقى، وكذلك ما قدمه الصوفية الذين مثلث اسهاماتهم فى التصوف اسهاما فى الأخلاق. والفلاسفة وإن كان معظم انتاجهم فى مجال الأخلاق ذا صيغة يونانية، أو فى أحسن الأحوال ينتهى تحت مفهوم "الحكمة الخالدة" عندهم، التى تستمد من اليونان والفرس وحكماء الهند وأقوال الرسول والصحابة. بحيث يكون هذا الاسهام العربى الإسلامى موضع قراءة جديدة. وهناك أيضاً حتى مع هذه القراءة المقترحة شعورا عاما لدى الباحثين المحدثين بشيئين:

أولاً: قلة الاسهام الإسلامى فى الدراسات الأخلاقية أوبمعنى آخر قلة ما نقلوه بالمقارنة مع ما تم نقله فى مجالات العلوم الأخرى كالمنطق مثلاً.

ثانيا : قلة الدراسات حول هذا الاسهام، وبالطبع المقصود قله البحوث التى تعرض لجهود الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية، والكشف عن كتاباتهم وتحقيقها، أو التعرض لفيلسوف أو متكلم أو اتجاه كلامى أو صوفى بالبحث والدرس.

ولكن ما نحن بصدده وهو النقص الذى نستشعره فى هذه الدراسات ـــ وتجاوزه يمثل طموحاً نتمنى أن نسهم فيه، سواء فى أطره العامة أو بعض النقاط المتخصصة ـــ هو أولاً إعادة النظر فى الدراسات الأخلاقية فى الفكر العربى الإسلامى سواء فى فترة ازدهاره فى العصور الوسطى، أو فى فترة السعى لاحيائه فى العصر الحديث، وهو هدف أولى يستلزم النظر فى النتاج الأخلاقى العربى الإسلامى، ويقتضينا هذا الهدف تحديد مصادر الدراسة، التى نراها تتمثل فى ثلاث: ما حقق من مؤلفات القدماء، وما ترجم من كتابات الغربيين ثم الدراسات الأخلاقية الحديثة ذات الطابع الابداعى، والتى يمكن أن يندرج تحتها اسهام المحدثين الفعلى

ليس فى التأريخ والبحث والتحقيق والنقل ولكن فى المشاركة الفعلية فى مناقشة قضايا علم الأخلاق، وهو الهدف الثانى والأهم الذى نطمح فى إدراكه.

والنوعية الثالثة من الدراسات، وهى ما زالت، فى معظمها حتى الآن، تتجه إلى أحد الاتجاهين السابقين: أما تناولاً للفكر الأخلاقى العربى الإسلامى، دراسة لاعلامه أو تحقيقاً لبعض نصوصه أو بياناً لعلاقته بالفكر اليونانى السابق له أوالأوربى اللاحق عليه، أو هى، من جهة ثانية عرضاً للاتجاهات الأخلاقية فى الفكر الأوروبى كما لدى: الطويل، بدوى، العوا، وترجمة لبعض اسهاماته. أما ما تبقى من اسهامات مفكرينا المحدثين فلا يزال يتقدم على استحياء وربما يخشى الاعلان عن همومه، واهدافه وطموحاته فى مناقشة قضايانا الأخلاقية الحالية ذات الالحاح المتزايد. وأهمها التساؤل عن دور الأخلاق نفسها فى المجتمع المعاصر، والعلاقة بينها وبين السياسة والقضايا الأخلاقية لمشكلات العمل وعلاقة الرئيس بالمرؤسين والعلاقات الأسرية والأهداف والغايات الانسانية فى العصر الحالى ودور ومسؤولية الانسان تجاه كل ما يجابهه كالاستنساخ والمشاكل الأخلاقية للهندسة الوراثية ولثورة الاتصالات والبيئة .... إلخ.

ومهمة دراستنا الحالية، وما يليها تمهيد السبيل نحو إقامة علم أخلاق عربى اسلامى معاصر. وما يشغلنا فى الحقيقة فى هذه الدراسات، هو بيان نظرة المفكرين العرب المحدثين إلى الأخلاق، فالهدف كما يتضح من العنوان الرئيسى "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر" يتسع ليشمل كل ما قدمه العرب المحدثون من كتابات تكون أساس الدراسة. وإذا قسمنا الاسهامات الحديثة فى الأخلاق إلى: تحقيقات وترجمات ودراسات فإن الأولى منها (التحقيقات) تساهم فى دراسة الفكر الأخلاقى العربى الإسلامى. والثانية (الترجمات) تندرج فى إطار الدراسات الأخلاقية فى الفلسفة الغربية الحديثة، والثالثة وهى موضوع البحث الحالى، وهو كما ينص عنوانه الفرعى: دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية فى الوطن العربى، وهى دراسة لا تكتفى بتناول نتاج رواد الفكر الأخلاقى فى قطر معين بل تشير إلى إسهامات كثيراً من الأساتذة فى مصر وسوريا والأردن ولبنان والعراق والجزائر وغيرها كما يتضح فى ثنايا البحث.

وقد تناول البحث الحالى فى مقدمة وتسعة فصول الموضوعات الآتية : البدايات الأولى للدراسات الأخلاقية الحديثة التى ظهرت منذ بداية القرن الحالى. وهى تتراوح بين الترجمة والتأليف.

وقد تحدثنا عن الترجمة فى الفصل الأول خاصة لدى أحمد لطفى السيد، الذى ترجم كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأن الترجمة كانت جزءا هاماً فى تفكير لطفى السيد أولاً ولأثر الكتاب على الباحثين اللاحقين الذين اندفعوا بسبب هذه الترجمة إلى إعادة النظر فى الفكر العربى وعلاقته بالفكر اليونانى وساد ذلك لدى إسماعيل مظهر، الذى قدم لنا دراسة هامة عن فلسفة اللذة والألم، وهى بالإضافة إلى كونها تعيد النظر فى المذهب القورينائى فى اللذة والألم عند أرسطبس تكمل جهد لطفى السيد الذى قدم العقلانية الأرسطية، وتستوفى نقصا كبيرا فى معرفة العرب بالتيارات الأخلاقية الحسية اللذية عند اليونان. وقد تواكب ذلك مع إسهام الباحثين ترجمة وتأليفا فى الدراسات الأخلاقية خاصة بتأثير الجامعة الأهلية وما يلقى فيها من درس فلسفى اشتمل ضمن ما اشتمل عليه الأخلاق. كما ظهر ذلك لدى الكونت دى جلارزا من المستشرقين وكل من : سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى من المصريين.

وتأتى فى نفس السياق الدراسات التى تستلهم الفكر الغربى عامة واليونانى خاصة، ترجمات ودراسات : أبو بكر زكرى الذى أسهم بعدد وافر من الأعمال ومحمود زقزوق فى كتابه "مقدمة فى علم الأخلاق"، وفيصل بدير عون وسعد عبد العزيز "دراسات فى الفلسفة الخلقية" وإمام عبد الفتاح إمام "فلسفة الأخلاق" وأحمد خواجة "الأخلاق النظرية والتطبيقية". ويكتمل هذا التوجه وينضج لدى نجيب بلدى الذى تحول من باحث فى مجال الأخلاق إلى مبدع يقدم لنا تصوراً متميزاً ذو صبغة دينية فى كتابه "مراحل الفكر الأخلاقى".

ويدور الفصل الثانى حول جهود الرائد أحمد أمين، الذى أثر على الأجيال الأولى فى هذا القرن بدروسه سواء فى مدرسة القضاء الشرعى أو الجامعة المصرية وبما قدمه من كتابات فى الحياة العقلية العربية أو الأخلاق، وكتابه يعد فى الأعمال المبكرة فى الدراسات الأخلاقية وظل لفترة طويلة سواء بموضوعاته أو بنيته وتبويبه العمل الوحيد المؤثر على الباحثين والقراء منذ نشره وحتى كتابات توفيق الطويل.

ويختص الفصل الثالث بدراسة "الأخلاق الاجتماعية" التى ذاعت وانتشرت بفضل سيادة الثقافة الفرنسية واتجاه معظم مبعوثى هذه الفترة ـ العشرينات الأولى من هذا القرن ـ إلى فرنسا. ويتضح ذلك لدى أول من تبنى اتجاهات هذه المدرسة، منصور فهمى ـ وهو أول قام بتدريس الأخلاق بشكل مستقل عن غيرها من العلوم

بالجامعة المصرية ـ وهو أستاذ كبير فى حاجة إلى دراسة اشمل تتناول دوره فى حياتنا الفكرية، وذلك يتوقف على عثورنا على محاضراته المفقودة، والتى يتضح منها ومما عثرنا عليه من كتابات المنهج الاجتماعى فى تناول المسائل الأخلاقية، والذى ظهر بوضوح فى دراسته للدكتوراه بباريس. ويليه عبد العزيز عزت، الذى قدم العديد من الدراسات الأخلاقية مستعينا بالمنهج ذاته، وهى تعطينا صورة أكثر تعبيراً عن توجهات هذه المدرسة. وبالإضافة إلى جهود هذين الرائدين نتناول ما قدمه كل من السيد محمد بدوى، الذى درس أصول المذهب الاجتماعى فى الأخلاق، وقدم عدة دراسات مع بعض الترجمات عن الأخلاق الاجتماعية. وقبارى إسماعيل الذى قدم بدوره دراستين فى قضايا الأخلاق من وجهة نظر علم الاجتماع.

ويتناول الفصل الرابع الأخلاق الوجودية أو التى تسير فى هذا الاتجاه. وبالطبع تأتى جهود عبد الرحمن بدوى فى المقام الأول حيث قدم عدد من الدراسات تعلن انتسابه إلى هذا الاتجاه، وتناقش إمكانية قيام أخلاق فى إطاره، وكان من المهم أن نشير إلى مؤلفاته وتحقيقاته التى تصب فى الغالب فى إطار اهتمامه البارز برصد التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية. وتمثلت هذه الجهود فيما يخصنا فى مجال الأخلاق فى نشره عدة نصوص، اهمها تحقيق ترجمة اسحق بن حنين لكتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" ١٩٨١ وان كانت الحقيقة تقتضى ذكر اشارة ماجد فخرى إلى هذا المخطوط وإعلانه عنه واعتماده عليه ١٩٧٨ فى بحثه عن "الأخلاق عند ابن رشد" فى بحوث الذكرى المئوية لثامنة لوفاته. كذلك قدم بدوى عدد من الأعمال حول الأخلاق النظرية، والأخلاق عند كانط بالإضافة لبحثه فى الأخلاق الوجودية.

ونتناول فى هذا الفصل أيضاً ما قدمه عادل العوا ـــ الذى أفادت كتاباته وترجماته الباحثين فى الأخلاق والقيم ـــ من إسهام خاص تحت عنوان الأخلاق المشخصة، والتى عبر عنها فى عديد من كتاباته.

وتأتى دراسات زكريا إبراهيم الأخلاقية لتؤكد على الجانب الذاتى الفردى مقابل الاتجاهات الجماعية الشمولية التى سادت فى تلك الفترة. وهو يدعو إلى الأخلاق الانسانية؛ التى تقوم على الاختيار والحرية فى إطار علاقة الانسان بالمطلق وإمكانيات الانسان فى الكشف عن الأخلاق ورؤية القيم من خلال ذاتيته المبدعة فى اتجاه اقرب إلى الوجودية المؤمنة التى شغلته أكثر من غيرها.

ويتناول الفصل الخامس الأخلاق الوضعية المنطقية لدى الداعية الاكبر لهذا الاتجاه فى الفكر العربى المعاصر، وهو الدكتور زكى نجيب محمود منذ كتاباته المبكرة حول "الجبر الذاتى" وحتى "تجديد الفكر العربى"، وذلك بقصد بيان توجه هذه الأعمال فى القيم والأخلاق وهل تنتمى إلى الوضعية المنطقية أم للمدرسة الانفعالية؟ لبيان هذا الجانب المهم فى كتابات فيلسوف العلم وصاحب المنطق الوضعى فى ثقافتنا العربية.

أما الفصل السادس فقد تناول الأخلاق العقلية وهو مخصص لتناول المثالية المعتدلة عند توفيق الطويل الذى يعد بحق رائد الدراسات الأخلاقية فى العربية والريادة هنا ليست ريادة زمانية، بل ريادة تتضح فى إسهامه الجاد والمتواصل فى إثراء المكتبة الأخلاقية بالوفير من الدراسات وتوجيه أنظار الباحثين إلى هذا المجال، وكتابنا الحالى هو تحية متواضعة له واعترافاً بفضله على أجيال الباحثين الذين ارتبطوا به ونهلوا من نبعه الثر.

ويأتى الفصل السابع عن الأخلاق القومية ليعرض ما قدمه زكى الارسوزى من إسهامات عديدة فى فلسفة البعث القومى، خاصة فى ميدان الأخلاق حيث ارتبطت نهضة الأمة عنده بالعودة إلى عبقريتها التى تتمثل فى اللسان العربى. وهو يقدم لنا تحليلات هامة للأخلاق العربية أشبه ببرنامج للبعث والنهضة القومية.

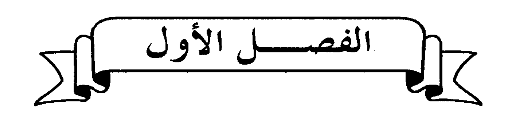
ويتناول الفصلين الأخيرين الثامن والتاسع الأخلاق الفلسفية الاسلامية، والأخلاق القرآنية لبيان توجه أساسى فى الدراسات الأخلاقية يكاد يكون هو السائد. وقد ميزنا بين هذين الاتجاهين لاختلاف كل منهما عن الآخر. وخصصنا لأولهما الفصل الثامن. عرضنا فيه عدة جهود لباحثين ومفكرين عرب بادئين بما قدمه: محمد يوسف موسى من دراسات عن فلسفة الأخلاق فى الاسلام. وأحمد صبحى الذى سعى لتحديد نسق للفلسفة الأخلاقية عند المسلمين متميزاً عن النسق الأرسطى. ودراسات ماجد فخرى للفكر الأخلاقى العربى وكتابات ناجى التكريتى فى بيان النزعات الأخلاقية عند مفكرى الاسلام. وتحقيقات سحبان خليفات لكتب الفارابى الأخلاقية ودراساته لفلاسفة القرن الرابع الهجرى أمثال: السجستانى ويحيى بن عدى والعامرى. ودراسة عبد الحى قابيل "للمذاهب الأخلاقية فى الإسلام" مثل مذهب السعادة والواجب.

ويأتى الفصل التاسع والأخير عن "الأخلاق القرآنية" تمييزاً لها عن الأخلاق الإسلامية لدى الفلاسفة، فأصحاب هذا الاتجاه وهم يكونون مدرسة متميزة من أساتذة دار العلوم يقصرون مصادرهم الأخلاقية على القرآن والسنة ـ وفى هذا اختلافهم عن أصحاب الأخلاق الاسلامية الذى تتسع مصادرهم لتضم اسهامات الفلاسفة، وهم فى هذا يتابعون جهود الرائد المؤسس لهذا الاتجاه محمد عبد الله دارز فى "دستور الاخلاق فى القرآن". ويتناول الفصل فى عدة فقرات جهود الرائد كما ظهرت فى هذا العمل الهام. ثم "الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام" كما عالجه مقداد يالجن فى عدة دراسات، وكتاباته تمثل اسهام المدرسة الأخلاقية لدار العلوم، وفى نفس الاتجاه تأتى دراسة أحمد عبد الرحمن "الفضائل الأخلاقية فى الإسلام" وكل من: الجليند فى تأكيده على الأخلاق فى الفكر الإسلامى، خاصة كما تتجلى لدى علماء الكلام فى مشكلة الخير والشر، وأبو اليزيد العجمى الذى شغل بالأخلاق لدى الصوفية ودرس الأخلاق بين العقل والنقل وحقق كتاب الأصفهانى "الذريعة إلى مكارم علوم الشريعة". وكما يقوم هذا الاتجاه القرآنى على مصادر أساسية، فهو بالطبع يتخذ موقفاً مما عداها خاصة الأخلاق الغربية، أى أنه يقف على طرفى نقيض من استعانوا بالأخلاق الغربية لتكوين ثقافة عربية جديدة ـ ممن درسناهم فى الفصل الأول ـ ويمثل هذا الموقف دراسات كل من حسن الشرقاوى ومحمد عبد الله الشرقاوى واخرين.

أما بعد فقد حاولنا خلال هذه الفصول أن نتتبع الجهود المختلفة فى الكتابة الأخلاقية، ورسم منحنى لتطور هذه الكتابات، وقد التزمنا الوصف التحليلى، وتجنبنا الآراء التقويمية قدر الإمكان، فالمنهج الموضوعى يقتضى بيان المصادر وعرضها بصدق دون تدخل أهواء أو ميول ذاتية، وللقارئ أن يتابع ما قدمنا، وأن يكون لنفسه وجهة النظر الخاصة به فربما يكمل ما هدفنا إليه. وما تتابع الاتجاهات الأخلاقية وعرضها على هذا الترتيب وهذا البناء ألا تتبع وصفى تحليلى لها، وفى الغالب لم نتدخل فيه إلا قليلاً ربما من أجل بيان العلاقة بالغرب، حيث وجدنا هذه العلاقة بارزة فى الفصل الأول بينما ساد انتقاد الغرب فى الفصل الأخير. وإذا كان أى عمل صورة يحددها الكاتب وتصور يسعى لتقديمه للقراء فإن تحديد الصور وتتابعها ربما يكون أصدق تعبيراً فى تبيان الحقيقة من مختلف جوانبها.

أحمد عبد الحليم عطية

شبرا فى أغسطس ١٩٨٩



الأخلاق اليونانية فى الفكر العربى الحديث

أولاً ـ أرسطو مكون للفلسفة العربية الحديثة :

عند أحمد لطفى السيد:

يمهد أحمد لطفى السيد الطريق نحو الفكر الغربى خاصة فى أصوله القديمة فى الفكر اليونانى، ومن هنا فهو يحدد بداية التوجه نحو الفلسفة اليونانية فى العصر الحديث. ورغم كثرة الكتابات الأخلاقية فى العربية منذ بداية القرن أو ربما قبله إلا أن ترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس"[١] تعد بداية مرحلة هامة فى تاريخ علم الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر. لقد كانت هذه الترجمة كما يقول طه حسين: "حدثاً أدبياً ذا خطر فإن ظهور مثل هذا الكتاب بقلم مثل هذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التى الفناها أو أتاح لنا الدهر أمثالها فى مصر من حين إلى حين"[٢].

يربط طه حسين بين أرسطو ولطفى السيد حين يقول: "سمى العرب زعيم الفلاسفة اليونان المعلم الأول وكانوا فى ذلك منصفين وأنا أزعم أن الأستاذ أحمد لطفى السيد معلمنا الأول فى هذا العصر[٣]. وأن حق هذا فى جميع الأمور، فهو حق بأن يصح فى مجال الأخلاق، حيث يمثل أحمد لطفى السيد بداية التوجه إلى الأخلاق الغربية أو بصفة أخص إلى الأخلاق اليونانية؛ الأرسطية ومن هنا ضرورة البدء بدراسته وبيان جهوده الفلسفية.

والحقيقة أننا مازلنا فى حاجة إلى قراءة فلسفية ــ حضارية لأعمال المعلم الأول الفلسفية التى تعد الاساس لفهم الدور الحضارى لأستاذ الجيل باعتباره المعبر عن تطلعات الارستقراطية المصرية ـ فى التقدم والتمدن والرقى على النمط

الغربى، وباعتباره طليعة الصفوة المثقفة فى ريادة الفكر المصرى وتأصيله — وتحدد فى ذات الوقت مكانته الرئيسة فى المدرسة الفلسفية المعاصرة، التى تميزت انطلاقاً منه عما عداها من اتجاهات. فللاستاذ اهتماماته وقراءاته وكتاباته الفلسفية التى ميزت مرحلة طويلة من حياته. فقد اتصل بفيلسوف الشرق جمال الدين الأفغانى وفيلسوف الاسلام محمد عبده ودرس ترجمات أحمد فتحى زغلول لكلاسيكات السياسة والاجتماع وترجم هو أعمال أرسطو الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وفى مقدمتها كتاب الأخلاق.

ورغم ذلك فإن الاهتمام قليل للغاية بهذه الناحية لدى رائد الفكر الفلسفى ومؤسس المدرسة الفلسفية ذات التوجه الغربى فى مصر الحديثة. رغم وجود عدة جهود حاولت تلمس الخطاب الفلسفى عند أستاذ الجيل، وهى : أما دراسات عامة تتناول "لطفى السيد فلسوفا" "أميرة حلمى مطر"، و "لطفى السيد الفيلسوف" د.الأهوانى أو دراسات مقارنة تربط بينه وبين محمد عبده "أستاذ الجيل والأستاذ الإمام". د. عثمان أمين، أو دراسات متخصصة تعرض لترجماته لأرسطو "عبد الرحمن بدوى" فالحقيقة أن الدراسة الحضارية له عليها أن توفر الوسائل المختلفة التى تبرز جهود وانجازات الرائد ومكانته فى حياتنا الفكرية من أجل إبراز العلاقة بين الأساس الليبرالى لتفكيره الاجتماعى والسياسى والأساس العقلانى لخطابه الفلسفى باعتبارهما دعامتا مشروعه النهضوى، الذى كان له تأثيره الحاسم فى المجالين العملى والنظرى. وأن كان تأثيره فى المجال الثانى أقوى، ونحن نسعى فى هذا البحث إلى إبراز الاسهام النظرى لأستاذ الجيل الذى أكد عليه كثيراً من الباحثين، والذى اتضح أثره فى توجهات الفكر المصرى المعاصر فى النصف الأول من القرن العشرين وإن كان اهتمامنا بطبيعة الحال يتعلق أكثر بالناحية الأخلاقية.

ترتبط جهود أستاذ الجيل الفلسفية بالنهضة المصرية الحديثة ولا تنفصل كتاباته وترجماته عن آمال وتطلعات المصريين فى التقدم والرقى وقد أشار الدكتور الاهوانى إلى هذا الارتباط فى مقدمة ترجمته لكتاب النفس لأرسطو ١٩٤٩ حين

يقول : "إذا كانت مصر قد أخذت ترتقى سلم الحضارة بخطوات واسعة فى نهضتها الحديثة فقد فطن المشتغلون بالفلسفة إلى وجوب نقل الأمهات الخالدة إلى العربية وتصدر الحركة أحمد لطفى السيد"(٤).

لقد عرف الأستاذ "بالفيلسوف" عند كل من كتب عنه. وتدلنا سيرة الفيلسوف على اهتمامه الدائم بالفلسفة وما يتصل بها فقد درس مبادئ المنطق بكلية الحقوق بمصر. ومبادئ الفلسفة والاجتماع فى الدراسات الصيفية بجامعة جنيف بسويسرا. ويرى بدوى أنه ربما غشى بعض دروس الفلسفة أثناء زياراته لباريس(٥). وتظهر مقالاته فى الفترة ما بين ١٩٠٧ – ١٩١٤ على أنه كان ذا إطلاع غير قليل على كتب الفلسفة ثم تزايد اهتمامه بالفلسفة منذ ١٩٢١ وكانت أولى ثمار هذا الاهتمام ترجمته "الأخلاق التى نيقوماخوس" ١٩٢٤ وظل هذا الاهتمام ينمو ويتسع طولاً وعرضاً ويتناول سائر الفلاسفة اليونان.

لقد اتسعت وتنوعت اهتمامات لطفى السيد ولم تقتصر على ترجماته لأرسطو، ويهمنا قبل تناول هذه الأعمال أن نشير إلى ترجماته الفلسفية التى تتجاوز الفلسفة اليونانية والعقلانية الأرسطية فى جانبها الأخلاقى السياسى خاصة، فالاهتمام بأرسطو تركز فى المجال الاجتماعى، وهو نفس التوجه النظرى الذى ربط تفكير لطفى السيد بالفلاسفة المحدثين سواء أصحاب العقد الاجتماعى من فلاسفة التنوير فى فرنسا أم أصحاب الليبرالية من فلاسفة الحرية والمنفعة العامة فى إنجلترا، وهى توجهات أخلاقية سياسية فى المقام الأول. لقد عرف لطفى السيد بأنه داعية – أرسطو فى الشرق، ويكتب محمد حسين كامل : "لم يكن عفواً أن يكون الداعية الأكبر إلى أرسطو فى مصر الحديثة هو أحمد لطفى السيد، بل لم يكن بدأ من أن يكون الأمر كذلك. ووجوده فى هذا الطور فى حياتنا الفكرية حادث هام فى مصر، لأنه جعل من فلسفة أرسطو أساساً من أسس التفكير الحديث فى مصر، فوجهنا بذلك وجهة معينة على أسس متينة، كنا فى أشد الحاجة إليها ما دامنا سائرين فى طريق المدينة الغربية التى أساسها الفلسفة اليونانية مهما تشعبت بها المذاهب بعد ذلك"(٦).

والحقيقة أن الفلسفة اليونانية والدعوة إلى أرسطو وسيلة إلى غاية هى المدنية الغربية، وقد أدرك طه حسين ذلك وأكد تجاوز دعوة أستاذ الجيل وخطابه الفلسفى لأرسطو وللفلسفة اليونانية. فهو "داعية الفلسفة بوجه عام، والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية أرسطو، بل أنه فى تقديمه لأرسطو يقدم منه الجانب الأكثر أهمية لحياة الإنسان، جانب الأخلاق والسياسة ولايقدم تلك الصورة التقليدية المعروفة عنه، يقول طه حسن : "وقد كنا نحن الأزهريين نعرف اسم أرسطو لكثرة ما كنا نسمعه فى دروس المنطق والفلسفة والتوحيد. ولكنا لم نعرف من أرسطو طاليس إلا أنه فيلسوف يونانى يحس الكلام عن الهيولى والصورة وعن الجوهر والعرض، وعن الموجود والمعدوم وعن الحد والرسم والقياس وإذا لطفى السيد يظهرنا أن أرسطوطاليس هذا يحسن أشياء أخرى كنا نفتن بها فى ذلك الوقت أشد الفتنة وهى الأخلاق والسياسة"(٧).

ويتضح هذا الاهتمام بالفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية فى أحاديث ومقالات لطفى السيد التى تفصح عن آراء الرجل وتفصح فى الوقت نفسه عن مصدر هذه الآراء فهو فى دعوته إلى تحرير المرأة كان يرجع إلى مبدأ الحرية الذى استقاه من قراءاته فى كتب الغرب ثم يرجع إلى مبدأ المنفعة الذى كان يسود التفكير السياسى والأخلاقى فى انجلترا وقد ذكر غير مرة أنه كان يتبع هذا المبدأ الذى نادى به بنتام وجون ستيورات مل. ويقضى مبدأ المنفعة أن كل قانون يجب أن يوضع وينفذ من أجل الخير العام وأن معنى المنفعة أن يعم أكبر قدر من الخير على أكبر عدد من الناس.

وبالإضافة إلى الإهتمام بنظرية العقد الاجتماعى التى تعد أساس الليبرالية الحديثة وفلسفتها الغالبة، ومذهب المنفعة العامة الذى يعد أساس الأخلاق والسياسة. فقد أهتم لطفى السيد اهتماماً كبيراً عرف عنه وغلب عليه هو الاهتمام بالتطور أو"النشوء والارتقاء" هذه النظرية ذات التأثير الواسع على الفكرين العرب فى نهاية القرن الماضى وبدايات هذا القرن.

كانت الترجمة هى النافذة التى فتحت الفكر الغربى أمام العرب ووسليتهم فى التعرف على انجازات الحضارة الغربية فى عصورها المختلفة. وقد تم ذلك فى عصر الترجمة الأول حين التقت الحضارة العربية الاسلامية عبر السريان بالحضارة اليونانية مثلماً حدث فى عصر النهضة العربية الحديثة فى عصر الترجمة الثانى بعد تفتح العرب على أوروبا ويمثل لطفى السيد ـ بعد الطهطاوى ـ النموذج المثالى لهذا العصر مثلما يمثل مترجمى دار الحكمة ـ حنين، واسحق وحبيش بن الأعسم ـ النموذج المثالى القديم فى العصر العباسى، ويمكن المقارنة بين النموذجين باعتبارهما تعبيراً عن موقفين حضاريين أساسيين فى تاريخ الفكر العربى تجاه الغرب.

وسوف نعرض هنا فهم لطفى السيد للترجمة باعتبارها وسيلة للنهضة وقد قدم لنا هو هذا الفهم فى حديثه عن أحمد فتحى زغلول: "الذى نظر نظرة صادقة إلى حال الأمة المصرية وحكومتها فرأى أننا أحوج ما نكون إلى معرفة المثل الأعلى الذى نبغى الوصول إليه من نظاماتنا السياسية والاجتماعية حتى تتحدد اطماعنا الوطنية على طريقة عامة واضحة : ورأى فوق ذلك أن أول خطوة يخطوها المصلحون العلميون هى نقل العلم إلى أوطانهم بالترجمة، وأن هذه الطريقة كانت هى ألف باء النهضة العلمية فى كل أمة وفى كل زمان". والترجمة هى تعبيرعن المترجم، عن أهدافه وغاياته عن رغبته فى النهضة والتقدم (٨).

وهو يرى أن الترجمة وسيلة إلى النهضة وتلبية لحاجات تاريخية يستشعرها المجتمع فإذا كان قد توجه إلى أرسطو فهو لم يترجم كتابات أرسطو بل اختار منها ما يلائم حاجات عصره ويلبى الأهداف التى يتطلع إليها. وأن كان العرب فى عصر الترجمة الأول قد توفقوا عند كتابات فلسفية معينة واهتموا بجوانب أكثر من غيرها فإن أحمد لطفى السيد الذى استخدم الترجمة كخطوة فى سبيل إبداع العلم والفلسفة لم يتوقف عند نفس الموضوعات التى توقف أمامهم المترجمون الأوائل. لقد أهتم العرب فى نهضتهم الأولى بالميتافيزيقا والجواهر والأعراض والعقول العشر كما اهتموا

بالمنطق وكثرت ترجماتهم وشروحهم وتلخيصاتهم على منطق ارسطو. ومقابل ذلك اهتم أستاذ الجيل ووجه انتباهه وانتباهنا بجانب قل اهتمام العرب الأوائل به، وهو الجانب السياسى والأخلاقى أو الفلسفة العملية. وكان من الطبيعى اتفاقاً مع دوره ومهمته التاريخية فى التنوير العقلى والتثقيف السياسى والدعوة إلى الفردية والحرية حدوث هذا الاهتمام. لقد أختار من كتب أرسطو مؤلفاته فى السياسة والأخلاق والاجتماع وهى ابقاها على الزمن وأقربها إلى تفكيرنا الحديث، وليس الأمر كذلك فى كتبه الأخرى التى فقدت كل قيمتها إلا التاريخية.

يتساءل كل من اهتم بالناحية الفلسفية عند لطفى السيد عن سبب اتجاهه وتفضيله لأرسطو حين ترجم الفلسفة إلى العربية. وتأتى الاجابة فيما صرح به لطفى السيد فى تصديره ترجمة "الأخلاق إلى نيقوماخوس"(٩). والحقيقة أن هذا التساؤل يحتوى ضمنا عدة مسائل: أولها الإيمان بقيمة الفلسفة الأرسطية وأنها هدف وغاية فى ذاتها، وضرورة ترجمتها إلى العربية لاتفاقها مع المألوف من عقائدنا وأنها تمثل الفلسفة العربية أو أن الفلسفة العربية بمعنى دقيق هى فلسفة أرسطوطاليس. والحقيقة أن صورة لطفى السيد هى صورة الداعية الأكبر إلى أرسطو فى مصر الحديثة وأنه أرسططالى من الطراز الأول، وإن بين الداعى إلى أرسطو وبين هذا الفيلسوف من التشابه فى التفكير والتقارب فى الروح ما يجعل فلسفته حية قوية لا مجرد موضوع دراسة تاريخية.

والسؤال الآن حول ضرورة اختياره لأرسطو، ولفظ ضرورة هنا مقصود سواء من لطفى السيد أو مدرسته ذات التوجه الغربى: طه حسين، محمد كامل حسين، فى اجابتهم عن مثل هذا التساؤل، هل نحن فى حاجة إلى أرسطو فى عصرنا هذا ؟ والرأى ـ عندى ـ كما يقول محمد كامل حسين: أن مصر وقد أخذت كل علمها الحديث عن الغرب "لابد لها" أن ارادت أن تصل من هذه المدنية الغربية إلى غايتها أن يقوم تفكيرها على ما قامت عليه هذه ولا شك أن الفلسفة اليونانية أساس من أسس المدنية الغربية وسيظل التفكير الغربى فى مصر مستعاراً ما لم

يتطور تاريخ الفكر عندنـا علـى غـرار تطـوره فـى أوروبـا (١٠). وسـنجد لـدى طـه حسين فى "مستقبل الثقافة فى مصر" و "قادة الفكر" نفس الاجابـة التـى قدمهـا لطفـى السيد فى تصدير ترجمته لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" التى يقول فيهـا: "إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجدد الفلسـفة العربية التى فقدت أعيانها ولـم تبـق إلا آثارهـا أو بطريقـة أقـرب أن نـدرس فلسـفة أرسطوطاليس"(١١). ويقول : "لاجرم أن نتخذ نحن فلسـفة أرسـطو الطريـق الأقـرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج فى النهضـة الشـرقية مثلمـاً انتـج فى النهضة الغربية"(١٢). أن فلسفة أرسـطو هامـة للغايـة حيـث قـدم الرجـل كتابـات عديدة فى كل فروع العلم يذكرها لنا بالتفصيل لطفى السيد فى تصديره "وفيما يتعلق بـ "فلسفة الاشياء الانسانية" ويسمى الآن بالسيوسيولوجيا (علم الاجتماع) على معنـاه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة" ذلك الأثر الضـخم الـذى تتبـع خطواتـه فيه كل من ألف فى السياسة إلى الآن"(١٣).

ومن هنا كان توجه لطفى السيد إلى ترجمتهـا "لذلـك اعـتزمت أن أنقـل منهـا إلـى العربيـة أهـم أجزائهـا فنقلـت "الكـون والفسـاد". ولكنـــى آثـرت أن ابـدأ بنشـر الاجتماعيـات (يقصـد الأخـلاق والسياسـة) فإنهـا أسـهل تنـاولاً وأعجـل فـائدة (١٤). وللأسف فإن أستاذنا لم يقدم دراسة وافية للكتاب أو تمهيد فى علم الأخلاق – وكـان حرى به أن يفعل – اعتماداً على ما قدمه "بارتلمى سانتهلير" الذى ترجم الكتاب إلى الفرنسية، ورغم أن البعض يشك فى ترجمات "هلير" إلا أن لطفى السيد التزم حرفياً ترجمته رغم أنه كان يلجأ أحياناً إلى ترجمات أخرى "كنت أرجـع فـى ترجمـة علـم الأخـلاق إلـى ترجمـة "تـيرو" عنـد اللبـس والغمـوض وعنـد الشـك"(١٥). فقد تحـرر المترجم العربى أحياناً من المترجم الفرنسى فى النقل لكنه اكتفى بمقدمته فى مذهـب أرسطو الأخلاقى، وهو أمر جعلنى أشعر بـالنقص فـى جهـد أسـتاذ الجيـل الـذى لـم يكتب سوى ثلاثة سطور بين فيها أن مذهب أرسطو فى الأخلاق كـان أفلاطونيـاً لا أرسطوطاليا(١٦). واكتفى بمقدمة المترجم الفرنساوى حتى لا يغرق الكتاب الأصلـى

فى المقدمات. وأنه اقتصر فى هذا التصدير على إثبات سيرة أرسطوطاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال القرون بغاية الاختصار.

وبالإضافة إلى جهد استاذ الجيل فى ترجمة "الأخلاق إلى نيقوماخوس .. فقد كتب العديد من المقالات والقى العديد من المحاضرات فى مجال الأخلاق وبالطبع فهو يستند فى كثيراً منها إلى جهده السابق فى ترجمة أرسطو. نذكر من هذه الكتابات الفصل السابع من كتابه مبادئ فى السياسة والاجتماع والأدب ويدور حول "الأخلاق وتربية النفس"، والتاسع الذى يتناول "الأديب وعلم الأدب والأخلاق" بالاضافة للفصل الذى يختتم به كتاب "قصة حياتى" عن الأخلاق وكيف ينبغى أن تكون؟".

وقد أثارت هذه الترجمة ماهو متوقع منها، ليس فيما أحدثته عند ظهورها كما يخبرنا طه حسين حيث أثارت جدالاً ومناقشات وترحيباً وحواراً كما يتضح فى مقاله "شعراؤنا ومترجم أرسطوطاليس" (١٧). بل وهذا هو الأهم أصبحت مصدراً أساسياً استقى منه كل من كتب فى علم الأخلاق حتى اليوم، فهى مرجع فى معظم الكتابات العربية فى هذا المجال، ثم وهذا هو التأثير الأكبر حفزها للمفكرين العرب إلى استكمال بحث جوانب الفكر الأخلاقى اليونانى ليس عند أرسطو فقط بل لدى كثيراً من الفلاسفة المغمورين الذين لم يشر إليهم أرسطو فى كتابه ولم يعرفهم العرب إبان نهضتهم الفلسفية الأولى، أعنى بهم القورنيائيون، الذين قدم عنهم إسماعيل مظهر كتابه الهام فلسفة اللذة والألم، وهو دراسة هامة فى فلسفة الأخلاق قام بها بتأثير ترجمة لطفى السيد للأخلاق إلى نيقوماخوس.

ثانياً ـ إسماعيل وفلسفة اللذة والأم :

ويقدم لنا إسماعيل مظهر دراسة هامة ـ ربما لم يلتفت إليها من قبل ـ تدور حول "فلسفة اللذة والألم"، تتناول أرسطبس وشيعته: أصحاب المذهب القورينى مع لمحة إلى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته إلى الآن (١٨). والحقيقة أن إسماعيل

مظهر ينطلق من قضية أساسية فى تقديمه لهذا العمل ويهدف إلى عدة أهداف. هذه القضية هى أن المذاهب فلسفية كانت أم أدبية (أخلاقيــة) يجب أن يعاد النظر فيها بين حين وحين شأنها فى ذلك شأن التاريخ ذلك أن تطور الاتجاهات العقلية ونشوء المبتكرات وإتساع أفق المعرفة كل هذه وسائل تجعلنا أقدر على فهم هذه النواحى الغامضة من المذاهب القديمة"[١٩]. يطالبنا مظهر بما يسمى إعادة قراءة النص وفق لمتطلبات العصر. والعصر الذى يحياه عصر العلم لذا يجب علينا أن نقرأ المذاهب الفلسفية قراءة ثانية. لقد قدم أحمد لطفى السيد قراءة لأرسطو انطلاقا من أن أرسطو عملاق الفكر اليونانى والفكر اليونانى أساس نهضة الغرب فى العصر الحديث ونهضة العرب فى مرحلة إزدهار الحضارة الإسلامية وبالتالى فهى تساعد فى نهضتنا الحديثة.

هل يكون أحمد لطفى السيد انتقائياً يختار عناصر معينة ويترك أخرى؟ هل أرسطو هو الفكر اليونانى؟ هل تعبر فلسفته عن كل الجوانب الانسانية والعلمية التى نحتاج إليها؟ لقد تجاهل أحمد لطفى الذى نقل أرسطو، كما تجاهل أرسطو أرسطبس (اريستبوس) وبالتالى لم يعرف العرب هذا الفيلسوف. والهدف إذن عند مظهر تقديم هذه الفلسفة إلى العربية لإكمال هذا النقص. وأيضاً لأنها – أكثر من فلسفة أرسطو ارتباطاً بالعلم[٢٠] يبين مظهر أن مذهب أرسطبس أقرب إلى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو، فهو مذهب عملى يقوم على أصول ثابتة فى جوهر الطبع ويرى أن طرق البحث فى الطبيعة الإنسانية (علم النفس) تؤيده تأييداً كبيراً فهو يغلب الشهوة والميول على العقل والإرادة ويجعل السيطرة فى السلوك البشرى خاصة. للنواحى المجردة من قسر القوانين الحديدية تلك التى حاول أرسطو أن يخضع لها الخلق والسلوك [٢١]. ويرى أن شرح الأصول التى يتكون منها الطبع البشرى يكفى فى هذا الموطن للدلالة على أن مذهب أرسطبس أقرب إلى مطالب الطبع البشرى من كل المذاهب الأخلاقية التى ذاعت فى بلاد الأغريق القديمة وخاصة فلسفة أرسطو. أن أهمية هذا المذهب فى استمراره "ففى عالم الفكر مذاهب

فلسفية تنقلت على مدى الزمان وظلت منذ ولدت إلى الآن حية فتية، فهذه المذاهب خالدة ومن هنا ضرورة إعادة النظر فيها من أجل كتابة تاريخ الفلسفة من جديد. يقول: "هذه الفكرة الأولية تزودنا بقاعدة ننتحيها فى كتابه تاريخ الفلسفة من وجهة جديدة نتخذ فيهاهذه المذاهب على أنها أصول الفلسفة وأركان الفكر وغيرها من المذاهب تفاريع عليها وملحقات بها"(٢٢). وكتابه فلسفة اللذة والألم يقدمه لنا على أنه تنفيذ جزئى لهذه الفكرة.

فمذهب اللذة والألم فى فلسفة الأخلاق ثابت درج مع القرون بدأ من "قورنية" الاغريقية قائماً على (أفكار) أساسية فى مذهب سقراط وبروتاجوارس ولوسيفوس وديمقرايطس ثم عاد إلى اليونان فتشكل فى ذهنى ابيقور بصورة ثم فى مدرسة الاسكندرية بأخرى وعند الراواقيين بثالثة، وأخذ ينتقل خلال العصور إلى أن برز فى صورة كونها بنتام ومل وأثراً بهما فلابسته المنفعة بدل اللذة(٢٣).

يعرض مظهر للمذهب فى ستة أقسام الأول : أصول الفلسفة اليونانية ومذهب اللذة والألم والثانى القورينيون والثالث شرح المذهب والمامه بتاريخه والرابع نقود (انتقادات) ومقارنات والخامس فى تطبيق المذهب على الحقائق الجديدة والسادس نظرية المعرفة عند القورنيين (*).

وفى البداية يعرض مظهر – فى الكتاب الأول – تمهيد للفكر اليونانى وأصالة الفلسفة اليونانية من خلال آراء الباحثين والعلماء ويناقش مسألة هذه الأصالة أوما يسمى بالمعجزة اليونانية (٢٤) ويعرض لبدايات الفلسفة اليونانية التى أختصت منذ البداية بروح كانت فى طبيعتها هلينية ويتناول على التوالى: آثر الدين ثم الشعر فى الفلسفة ثم يعرض مراحل الفلسفة اليونانية الثلاثة : لبيين أن القورينيون شعبة من المذهب السقراطى، وبذلك يكون مذهبهم تابعاً للعصر الثانى من عصور الفلسفة اليونانية. فأرسطبس القورينى من تلاميذ سقراط. ومن أقران أفلاطون ومن معاصّرى أرسطو، أما مذهبه الأخلاقى فثابت من حيث الجوهر لا نزاع فيه. حيث أن تحصيل اللذة – فى نظر أرسطبس – هى القاعدة فى الحياة، وهى على الضد مما يقول كانط "فبينما يختط كانط خطة فى حساب النفس يرجع

فيها إلى الضمير فإن فلسفة أرسطبس لا تتقيد إلا بالمشاعر التى تستولى على النفس فى ساعة بعينها فتحصيل اللذة هى قاعدة الحياة وناموس السلوك"[٢٥].

ويتأسس مذهب اللذة والألم على نظرية المعرفة عند القورنيين التى ترجع إلى مقررات لوسيفوس وإلى مذهب ديمقريطس فى الذرات[٢٦] ويعرض مظهر لنظرية المعرفة عندهم فى الفصل السادس نقلاً عن "أردمان". ويرى أن نظرية المعرفة كانت الأصل عند ارسطبس فى القول بنظريته فى اللذة وأنها الخير الأسمى، وإن لذة الحس هى أسمى اللذات جميعاً. ويشير إلى علاقة نظرية ارسطبس فى المعرفة بمذهب بروتاجوراس ويكمل ذلك بأننا نستطيع أن نصل أفكار ارسطبس ـ كما يقول جومبرتز ـ ليس ببروتاجوراس ولكن بأفلاطون.

ويرى أن الأبحاث الحالية قد بينت أن ارسطبس وضع منطقاً يخالف أرسطو، منطقا قائماً على مجموعة من القواعد أولها تتابع وقوع الظاهرات وتلازمها الوجودى وكان بذلك أول رائد من رواد المنطق الاستقرائى وأول مقنن لنظرية الادراك الحسى فى المعرفة"[٢٧].

ونظرية الادراك الحسى والنظرية الحسية فى المعرفة والمنهج الاستقرائى قد أظهرت اللذة مبدأ أساسياً عند أرسطبس. أن تحصيل اللذة الراهنة قد يكون متجها لما نعتبره خيراً، وللخير الأسمى وقد يكون متجهاً لما نعتبره شراً وللشر الأدنى، والإنسان فى كل الحالات خاضع للشهوة أولاً فإذا استقوت وكانت بواعثه مما لا يمكن قمعه تغلبت وإذا لم تستقو فشلت. ولكن الشهوة على كل حال أكثر انتصاراً وأقل من الضمير اندحارا، والشهوة للخير أقل من الشهوة للشر كما وكيفا أن الشهوات منازل ودرجات إبان عنها ارسطبس فى مذهبه كل بيان. والشهوة أقوى من الضمير، فالضمير يخضع للعقل بينما لا تخضع الشهوة للعقل، وهى القوة المتحكمة فى أفعال الإنسان وتحصيل اللذة الراهنة هى القاعدة التى يجرى عليها سلوك الإنسان ويخضع لها. وتتضح هنا مخالفة مظهر لفرويد، "فالايد" أقوى من "الأنا" صحيح وبينهما صراع مستعر، إلا أن هناك الأنا الأعلى. ويظهر عند مظهر

مفهوم قريب من الأنا الأعلى هو الإيمان أو الأوامر والنواهى الدينية. ويعترف بما لها من دور ويوضح وجودها بقوله: "أن تحصيل اللذة ليس قاعدة مثلى ولكنه ضرورى".

"لانريد أن نقول أن تحصيل اللذة الراهنة هى القاعدة المثلى الجديرة بحياة الإنسان الأدبية بل نقول إنها القاعدة الضرورية وبهذا نستطيع أن نعلل الأوامر والنواهى التى جاءت بها الأديان، فلما كانت الشهوة أقوى ما يستولى على النفس كان لابد من تعمقها من مؤثر آخر يوازيها قوة وأثراً فلجأت الأديان إلى الإيمان توقظه فى النفس فإذا استقيظ غرست فيه نواهيها وأوامرها وهنالك يقوم العراك بين نواهى الإيمان وبين بواعث الشهوة".

يسعى مظهر لتصحيح تاريخ الفلسفة الأخلاقية بتقديم هذا المذهب إلى العربية. فمذهب ارسطبس غير معروف عند العرب إلا لماما شأن المذاهب التى تفرعت عن سقراط خاصة وأن أرسطو لم يذكر أسمه بالرغم من أنه يناقش مذهبه مناقشات طويلة فى "الأخلاق إلى نيقوماخوس" رغم أخذه ببعض مبادئ المذهب القوريني وادماجه لها فى مذهبه، كذلك لم يذكره برتلمى سانتهلير فى المقدمة المستفيضة التى وضعها لترجمة كتاب أرسطو فى الأخلاق. ومن هنا يكتب مظهر تاريخ الأخلاق من جديد ويكمل جهود أحمد لطفى السيد، يتحدث أستاذ الجيل عن العقل، ويضيف هو الاحساسات، ويضيف إلى معرفتنا بأرسطو معرفة جديدة بارسطبس حتى تكتمل الصورة، "لقد كانت سيادة مذهب أرسطو حتى نهاية القرن السابع عشر فى كل فروع المعرفة سبباً فى أن يظل اسم ارسطبس نسياً منسياً ولكن غالب الظن على أن الزمان سوف ينصف هذا الفيلسوف العظيم ولعل ناشئتنا توجه جهودها نحو الانكباب على درس المذاهب القديمة التى نبذها العرب ولم يصلنا منها عنهم إلا نتفا وأقوالاً مقتضبة أو إشارات لا تجدى ولا تغنى من الحق شيئاً"(٢٨)

ومن هنا يصحح صورة ارسطبس موضحاً أن أفكاره تخضع لحتمية سيكولوجية فمن لم يتعمق دراسة الفلسفة يرى أن الرجل ينادى بتحصيل اللذة الراهنة كيفما كانت هذه اللذة وعلى آية صورة وقعت وأن تلك القاعدة المثلى

للسلوك الأخلاقى، بينما الحقيقة على نقيض ذلك لأن تحصيل اللذة الراهنة عند ارسطبس ضرورة نفسية يخضع لها قسراً وأن الاعتراف بذلك خيراً من نكرانه لأننا بذلك نستطيع أن نخفف من حدة ميولنا وأن ننظمها ونروضها على فعل الخير على قدر المستطاع ومن هنا فالفرق بين ارسطبس وكانط أن الأول يعترف بالواقع والثانى يدعو إلى المثل الأعلى"[٢٩].

ويتابع مظهر فى الكتاب الثانى "القورينيون" سد جويك فى بيان نشأة وأصول فلسفة ارسطبس[٣٠]، لقد دعا سقراط إلى الخير ولم يحدد ما هو واختلفت تفسيرات تلاميذه للمقصود بالخير ونشأت عنه عدة مدارس منها المدرسة الميغارية التى أسسها أقليدس الميغارى، الذى درس فلسفة سقراط والفلسفة الايلية وغلبت الأخلاق على مذهبه ومنه نشأ المذهب القورينى الذى وضعه أرسطبس [٣١]. ويتناول الكتاب الثالث (شرح للمذهب والمامة بتاريخه) حيث يعرض لارسطبس الذى نشأ فى قورنيه وارتحل إلى أثينا وتتلمذ على سقراط، ويرى أن تطور البحوث النفسية التى صدها سقراط عن الانبعاث فى سبيلها الجدى جدده ارسطبس، الذى هو أعظم من سقراط فى الدقة المنطقية.

ويحاول أن يعيد تكوين صورة ارسطبس بناء على بعض الشذرات التى تحدث فيها أرسطو عن مذهبه فى كتابه الأخلاق، ويحلل رأى المؤرخ اليونانى ثيومبوس Theopompus الذى اتهم أفلاطون بأنه نقل عن ارسطبس [٣٢]. ويذكر لنا أهم المراجع التى تتحدث عن ارسطبس[٣٣] ويتوقف عند عناصر شخصية الفيلسوف مؤكداً قول هوراس " أن مبدأ ارسطبس الأول ومثله الأعلى فى الحياة انحصر فى أن يكون الانسان سيداً للأشياء لا عبدا لها، أى أنه يجب علينا أن نملك لذاتنا من غير أن نجعلها تملكنا"[٣٤].

وفى حديثه عن أرسطبس والعلم يبين أن الفيلسوف وجه كل اهتمامه إلى علم الاثيكه Ethica أى الأخلاق كما ندعوه الآن، وكان يقصد بالاثيكة عند فلاسفة اليونان (علم الحياة السعيدة) [٣٥] وكان يعتقد كما اعتقد أستاذه سقراط أن البحث فى

السعادة ونيلها بداهة علم الأخلاق وغايته ومن أجل أن يقع علـى حقيقتها وماهيتها المقومة لها.

ويعطى لنا مظهر شرحاً لبعض المصطلحات الأخلاقية المستخدمة موضحاً معناها. يتحدث عن الهيدونية Hedonism الذى أطلق على الحلقة القورينية، وكان طابعها أن اللذة هى الغاية من الحياة [٣٦] والأودمونية Eudomonism الذى يرى أن أفضل الأعمال ما آدى إلى سعادة الغير [٣٧]، والذاتية أو الأنانية Egoism وغيرها[٣٨].

وبعد أن يشير إلى هيدونية ارسطبس يتحدث عن تجدد الهيدونية فى العصر الحديث، ويحدثنا عن كثير من أصحاب المذاهب الفلسفية والأخلاقية مثل : هوبز ولوك، وبللى [٣٩] وشفتسبرى وهتشسون وهيوم وبنتام ومل. ويتوقف عند ارسطبس وجيرمى بنتام فكل منهما يرى أن اللذة يجب أن تؤخذ وحيثما كانت وفى أية صورة كانت على انها خير، ويحلل مظهر هذا القول ويفرق بين الشعور باللذة وبين الظروف التى تحدث فيها اللذة، ويرى أن اللذة تنتج خيراً دائماً بصرف النظر عن الحالة التى تحصل فيها اللذة وأسبابها ونتائجها"[٤٠].

ويبين امتداد المذهب لدى أبيقور فالمعروف أن المذهب الابيقورى ليس إلا صورة محورة عن المذهب القورينى، والفرق أن ابيقور لم يعرف اللذة كما عرفها ارسطبس إيجابياً بل بين انها الخلو من الألم. وعلى الرغم من أن ابيقور صرح أن اللذة ليست هى الخير فقط بل أنها الخير الوحيد للإلهة والبشر فإنه خالف القورينين فيما يلى:

- أن لذة العقل والصداقة اسمى من اللذات الدنيا.
- أن اللذة الكاملة أو بالاحرى اسمى الحالات المرغوب فيها حالة يتحرر فيها الانسان من الألم.

ويفيض فى بيان فلسفة ابيقور. وشرح فلسفة ارسطبس، فاللذة عنده لم تكن مجرد التحرر من الألم، ولكى يبين ذلك يعرج بنا على علم النفس خاصة نظرية الوعى Theory of Consciousness [٤١] ويعرض للمفاضلة بين اللذات، وشرح برت Brett لنظرية اللذة عند ارسطبس حيث يبين أن الميول والعواطف عبارة عن حركات نفسية [٤٢] وتلخيص اردمار لمذهب ارسطبس "الذى يقصد باللذة السعادة الوقتية أو لذة الساعة، وعلى الأخص اللذة البدنية. وكذلك يعرض لرأى ترنر الذى يقول ــ عكس اردمان ــ أن السعادة هى الغرض من العمل ويقصد بها السعادة الانسانية"[٤٣].

ثم يعرض لتطور فلسفة اللذة والألم أو "حلقات انتقال المذهب" فما لدينا من أفكار وآراء عنه لا يرجع كله إلى مؤسسه، حيث وصل إلينا من آثار هذا المذهب مناقشات مستفيضة تناولت قواعده الأساسية وقد نستخلص معضلاته فى كثير من المختصرات أو الملخصات التى وصلت إلينا، فهناك كثير من الكتابات التوضيحية التى تشرح هذا المذهب "ليست من عمل ارسطبس نفسه بل من أنشأ أفراد اعتنقوا المذهب بعده"[٤٤] فقد عهد الفيلسوف بكل آثار مذهبه إلى ابنته اريطى Arété زودت بها ارسطبس الصغير، الذى أورث مذهب جده نظرية جديدة فى الناحية الأخلاقية منه. ولا يستبعد مظهر أن تكون أحكام المذهب من آثار اريطى وأبنها[٤٥] يقول: "ومن الكتابات التى تعزى إلى ارسطبس قسم كبير لا يبعد أن يكون من آثار أتباعه وخلفائه. وقد أسس كثير من تلاميذ أرسطبس مذاهب عرف كل منها باسم مؤسسه وإذا استثنينا ارسطبس الصغير حفيد مؤسس المذهب نجد كل من: ثيوذورس Thesdorus وثيوذرياقى Theodoriacis الذى فضل لذة التأمل على لذة الساعة (واللذة الحية الراهنة) [٤٦].

ويعد ثيوذور من رجال المذهب المتأخرين، وهو يختلف عن ارسطبس حيث جعل للاتجاه العقلى من القيمة أكثر مما للخيرات الخارجية الطارئة فى تكوين عناصر الحياة السعيدة.

ويناقش مظهر تقلبات المذهب القوريني عند النظر في الحياة الانسانية مبيناً أن تاريخ المذهب يدلنا على أن وجهة النظر التي نظر من ناحيتها أعلامه إلى الحياة الانسانية قد انتابها تغايرات عديدة ولقد دار الخلاف بينهم على أمرين، الأول: هل السعادة شئ في متناول الانسان؟ والثاني: مما تتكون السعادة؟ ويرى أن أمامنا سؤلان لنتفهم حقيقة المذهب أولهما: ما هي العناصر العملية التي يقوم عليها هذا المذهب؟ ثانيهما : كيف يمكن استنتاج قواعد السلوك التي يدعوا إليها هذا المذهب استنتاجاً نظرياً من المبادئ الجوهرية التي يقوم عليها ؟

ثم يتناول آراء هجسياس Hegesias الذي نادى بان التحرر من الألم هو الخير الأسمى لذا فضل الموت على الحياة وكنى بـ "رسول الموت" فقد كتب كتاباً عن الانتحار. لقد نشأ المذهب الرواقي من تدريجات دقيقة تدرج فيها المذهب الهيدوني، وقد نقل عن هجسياس فكرته عن الانتحار "فالحرية التي دعا إليها الرواقيون حتى الموت صورة ارتكاسية من صور التحرر من الألم"[٤٧]. وقد نقل ديوجين لايرتيوس نصوصاً عن بعض متأخرى القورنيين أمثال ثيوذورس وهجسياس قضوا فيها بأنه من الواجب أن يصفى المذهب القوريني من بعض المقررات التي تضمنتها هيدونية ارسطبس[٤٨].

أن إسماعيل مظهر لا يكتفي برصد تطورات "اللذة والألم" في العصر اليوناني والروماني، وإنما يتبع المذهب في العصر الحديث، ويتناول العلاقة بين الهيدونية والنفعية لدى بنتام [٤٩] وغيره من متحمسي الارتقائين ويربط بين الهيدونية والغيرية، وأيضاً بينها وبين نظرية التطور[٥٠].

يخصص إسماعيل مظهر الكتاب الرابع الذي جعل عنوانه "(انتقادات) ومقارنات" للحديث عن فلسفة اللذة والألم بالمقارنة مع الفلسفات العقلية اليونانية حيث يقارن بين ارسطبس وثلاثة من أشهر فلاسفة اليونان : سقراط وأفلاطون وأرسطو. والحقيقة أن هذا الفصل ربما يكون الهدف الحقيقي من تقديمه لهذا العمل الهام، أى أنه يحاول أن يثبت لنا أن صاحب مذهب اللذة والألم يقف مقابل هؤلاء

الفلاسفة، وإذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد وجدوا من يقدمهم إلى العربية فإن ارسطبس بدوره ـ الذى يوضح لنا اعتماد هؤلاء الفلاسفة الثلاثة عليه ـ يستحق أن يقدم للمثقف العربى.

لقد أفرد زينون Xenophon بابا كاملا من الذكريات Memorabilia لمناقشة مذهب ارسطبس كما فهمه سقراط ونقده، حيث لخص فى الفصل الأول من الكتاب الثانى من الذكريات حوار سقراط وتلميذه ارسطبس فى الخير. ثم يعرض موقف أفلاطون من ارسطبس كما يتضح فى محاورات: فيليبوس وبروتاجوارس وجورجياس وغيرها.

ويبدو ـ كما يرى مفكرنا ـ أن ما جاء فى محاورة فيليبوس من تفرقة بين اللذات الحقيقية واللذات الخيالية والموازنة بينهما وبين المثل الحقيقية والخيالية إنما قصد به على الأرجح الإشارة إلى موقف القورنيين الفلسفى. ويتناول مظهر آراء أفلاطون وعلاقتها بمبادئ القورنيين بدئا من محاورة ثياتيتوس وبروتاجوراس ثم فيلبيوس وأخيراً جورجياس ويختتم ذلك بعدة ملاحظات خاصة. هادفاً من ذلك (أى من بيان علاقة مذهب اللذة والألم بنواحى الفلسفة الأخلاقية عند اليونان) إلى بيان تلاقح المذاهب من ناحية وإلى شرح الملابسات التى تصحب شيوع المذاهب من نقد وتقدير من ناحية أخرى.

لقد انتقد أفلاطون النظرية القورينية فى المعرفة دون الاشارة إلى ارسطبس ولا إلى مذهبه الأخلاقى، وعدم ذكر أفلاطون وأرسطو له رغم تناولهما لمذهبه أدى إلى عدم معرفة العرب ـ الذين نقلوا هذين العلمين ـ بارسطبس فلم يشيروا إليه أية إشارة . ويشير مظهر إلى سبب هذا الإهمال والاغفال فقد أخذ كل منهما عن فيلسوف اللذة دون أية إشارة. ويبين مظهر فى موضعين من محاورة بروتاجوراس هما: وزن اللذة والألم ـ وهيدونية أفلاطون، إنه لا يستبعد أن يكون أفلاطون قد تأثر فيها بارسطبس. لقد تحدث عن اللذة والألم فى وزن اللذة ووعى ما يترتب عليهما من نتائج[٥١]. وفى هيدونية أفلاطون فى نهاية محاورة بروتاجوراس يمضى

أفلاطون فى تعداد اللذات والآلام ويقارنها من حيث عددها وامتدادها وقوتها ويبين أننا نختار الآلام الضئيلة إذا ترتبت عليها لذات عظيمة ولكننا لانختار اللذات الضئيلة إذا ترتبت عليها الآلام عظيمة. ويؤكد مظهر تعقيباً على ذلك أن هناك علاقة قوية بين الاثنين، ويرى أن الفارق بينهما ليس فى العنصر الذى يقوم عليه هيدونية كل منهما بل فى النزعة العقلية التى تدخل أفلاطون فى نطاق الالهيين وارسطبس فى حيز الانسانيين فتجعل الأول ينظر فى المثاليات والثانى ينظر فى الحقائق الواقعة (٥٢).

وينتقل إلى محاورة فيليبوس مبيناً أن فى الخير الأسمى ــ وهو ما يؤلف صلب المحاورة ـ اتجاهين : الأول يرى أن الخير هو اللذة، والآخر يؤيد أن الخير فى المعرفة والحقيقة. أن أفلاطون كان متأرجحاً بينهما (٥٣). ثم يعرض نقد أفلاطون لمذهب اللذة فى محاورة جورجياس ليبين أن آراء الفلاسفة قد اتجهت فى ذلك العصر إلى مناقشة الهيدونية وتقديمها من كل نواحيها، وفى هذا دليل على ما كان لها من أثر وشأن فى مذاهب العلم القديمة (٥٤).

ونتوقف أخيراً لبيان العلاقة بين ارسطبس وأرسطو الذى تعمد عدم ذكر ارسطبس وإهمال ذكرى الفيلسوف القورينى العظيم. ومع هذا فقد ناقش أرسطو مذهب ارسطبس ونقد قوله بأن اللذة هى الخير الأسمى. وإذا كان مفكرنا يرى ضرورة إعادة النظر فى المذاهب الفلسفية ويعيد قراءة مذهب اللذة والألم باعتباره أكثر ارتباطاً بالإنسان من غيره من المذاهب فإنه لايقوم بذلك فى فراغ بل فى الحياة الثقافية العربية المعاصرة ومقابل تيارات عقلانية تدافع عن فلسفة أرسطو ومن هذا كان عليه قراءة ارسطبس على ضوء الصورة المعروفة فى العربية عن أرسطو وعلى هذا تأتى المقارنة بينهما.

يحاول مظهر أن يستخلص حقيقة العلاقة بين مذهب أرسطو الأخلاقى وبين فلسفة ارسطبس فيذكر الوجوه التى تثبت العلاقة بينهما فى أخلاقيات أرسطو، وينقل عن المعلم الأول أخص ما يتصل بمذهب الفيلسوف القورينى. ويبدأ بنظرية السعادة، حيث يبين أرسطو ما هو الخير (٥٥) ويؤكد مظهر أن خاصية الخير هى

خاصية السعادة عند أرسطو [٥٦] فالخير الأعلى الذى يجدر بالإنسان أن ينشده هو فاعلية النفس على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة فإذا تعددت الفضائل وجب أن تتبع الفاعلية أرفع هذه الفضائل ومن هذا يتكون معنى السعادة عند أرسطو. يرى أرسطو – وكأنه يرد على أرسطبس – أن بعض زمن من السعادة لا يكفى لجعل الانسان سعيداً. والانسان لايشك لحظة واحدة فى أن ارسطو إنما يوجه مجموع جهده العلمى والنظرى إلى نقض القاعدة الطبيعية التى يقوم عليها مذهب القورنيين الأخلاقى. ويعرض إسماعيل مظهر لأنواع الخيرات الثلاثة التى ذكرها أرسطو : الخيرات الخارجية، خيرات النفس، خيرات البدن، لأن هذا التقسيم ذو علاقة بتقسيم ارسطبس الذى وضعه لضروب اللذة [٥٧].

ثم ينقل عن أرسطو ما كتبه فى الباب الثالث من الكتاب الثانى "من الأخلاق إلى نيقوماخوس" فى إحدى عشرة مسألة تتعلق برأيه فى اللذة والألم ويستطرد فيها وفى مقاصدها لما لها من علاقة ببحثه. ويناقش قول أرسطو " أن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام واللذات ... " ومعنى هذا عنده أن طلب اللذة يدفعنا إلى الشر، وخوف الالم هو الذى يمنعنا من فعل الخير. وعجيب أن يصدر هذا القول عن أرسطو فإذا كانت اللذة هى التى تدفعنا إلى الشر وخوف الألم هو الذى يمنعنا من فعل الخير فكأنه لم يبق من مجال اللذة والألم ليؤثر فينا أثراً حسناً على إطلاق القول وبذلك ينفى أرسطو عن اللذة والألم كل ما يحتمل أن يصدر عنهما من الآثار الرفيعة تلك الآثار التى نجدها بينه جلية فى سلوك ارسطبس وشخصيته واستعلائه واحتقاره الشديد للدنيويات وفى مثاليات ابيقور التى تضع اللذة العقلية فوق كل اللذات الأخرى[٥٨].

ويرى مظهر أن التعمق فى البحث يدلنا على أن على أرسطو أخذ كثيراً من أصول مذهب أرسطبس وادمجها فى مذهبه الأخلاقى، وانه طبق النظرية القورنيائية فى درجات اللذة على ثلاثة أشياء من مقومات مذهبه، فأرسطو عندما يتكلم فى الخيرات وفى عناصر النفس، وفى الاستعداد الأخلاقى يقسم كلا من هذه الأشياء ثلاثة أقسام، كل قسم منها يقابل درجة من درجات اللذة عند أرسطبس يرى

أن تفسير أرسطو لفضيلة الوسط تفسير رائع لحقيقة مذهب ارسطبس[٦٠] ويرى أنه إذا كان الوسط عند أرسطو هو لذة (حركة لطيفة) عند أرسطبس فأى شئ بقى بعد ذلك من مذهب ارسطبس لم يدخل فى مذهب أرسطو الأخلاقى؟ وأى شئ من مذهب ارسطو في السعادة لم يرجع إلى هيدونية ارسطبس؟ وعلى ذلك يستخلص مظهر أن مذهب أرسطو لا يختلف عن مذهب ارسطبس من حيث القواعد إلا فى موضعين. الأول أن ارسطبس يحدد الخير بأنه اللذة على أن تكون حركة لطيفة لا أفراط فيها فتصبح الماً ولا تفريط فيها فتصبح سلباً، فى حين أن أرسطوا يقول أن الخير هو فاعلية النفس على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة. الثانى : أن ارسطبس يقيم مذهبه على اللذة والألم وهما من جوهر الطبع فى حين أن أرسطو يقيم مذهبه على مثالية عليا وبالاحرى على مجهولات (مجردات) ولاشك فى أن مذهب أرسطبس أقرب إلى أساليب العالم الحديث من مذهب أرسطو طاليس"[٦١].
هكذا ينتصر مظهر للمذهب الأخلاقى الانسانى مذهب اللذة والألم.

ثالثاً ـ نجيب بلدى من الترجمة إلى الابداع

وفى نفس الوقت الذى قدم فيه أستاذ الجيل أخلاق أرسطو إلى العربية كانت هناك محاولات عديدة لتقديم دراسات منظمة فى علم الأخلاق داخل الجامعة الأهلية ومدرسة القضاء الشرعى، يقدمها كل من: الكونت دى جلارزا ــ الذى نهض بتدريس الفلسفة العامة والفلسفة العربية والأخلاق فى الجامعة الأهلية ـ وأحمد أمين الذى قدم لنا دراسة هامة أصبحت مرجعاً أساسياً عند كل معظم الباحثين لفترة طويلة.

ويمكن الرجوع إلى محاضرات جلارزا أعوام ١٩١٩/١٨، ١٩٢٠/١٩ حيث يتناول بعد مقدمات تمهيدية فى تعريف الأخلاق أهم فلاسفة الأخلاق فى القرن الثامن عشر، فمن بين عديد من الفلاسفة مثل: بطلر وهتشسون وصمويل كلارك S. Clarke وولستون W. Wallston وأدم فرجسون ووليم بالى. يختار بطلر (١٦٩٢ ـ ١٧٥٢) موضوعاً الدراسة وفى محاضراته التالية يعرض لفلسفة كانط الأخلاقية من خلال عرض وتحليل نقد العقل العملى[٦٢].

ويقدم لنا أحمد أمين فى كتابه الأخلاق الذى يعد من أقدم الكتابات الأخلاقية المنظمة دراسة متكاملة للأخلاق، فهو يبين فى مقدمة الطبعة الأولى ١٩٢٠ طبيعة الموضوع، والغاية منه وأن كان كما يخبرنا يركز على الناحية العملية أكثر من النظرية. ويعرف فى المقدمة علم الأخلاق وموضوعه وفائدته وعلاقته بالعلوم الأخرى. وقد أصبحت هذه المقدمة تقليداً سائداً فى معظم الكتابات الأخلاقية التالية. ويقدم بعد المقدمة ثلاثة كتب: الأول فى مباحث نفسية لابد منها فى الأخلاق ويتناول أسس السلوك: الغزيرة، العادة، الوراثة والبيئة، الارادة، الباعث على العمل، الاثرة والايثار. والخلق والوجدان والمثل الأعلى. ويعرض فى الكتاب الثانى "نظريات العلم وتاريخه" الشعور الأخلاقى، مقياس الخير والشر ويشمل: العرف، مذهب السعادة (الشخصية) لدى ابيقور قديما وهوبز حديثاً والسعادة العامة (يقصد المنفعة)، واللقانة (الحدس) ثم مذهب النشوء والارتقاء. والفصل الثالث عن الحكم الأخلاقى ثم علاقة النظريات الأخلاقية بالحياة العملية، والقانون الأخلاقى ثم يعرض لتاريخ البحث فى علم الأخلاق: عند اليونان وفى القرون الوسطى وعند العرب وفى العصور الحديثة.

ويتناول الكتاب الثالث (القسم العملى) علاقة المجتمع بالفرد، القانون والرأى، الحقوق والواجبات، الواجب والفضيلة: معنى الفضيلة، اختلاف قيمة الفضائل، أقسام الفضيلة ويتناول أهم الفضائل: الصدق، الشجاعة العفة، العدل، الاقتصاد، المحافظة على الزمان. وفى الفصل الأخير يتناول الأمراض الأخلاقية وعلاجها مثل الشرور والاثام والجرائم، وعلاج الجريمة والعقوبة .. وأن كان هناك بعض من ينتقد توجهات أحمد أمين فى كتابه وأنه يكاد يغفل الأخلاق الاسلامية فإن ذلك يرجع إلى كونه يقدم دراسة عامة فى الأخلاق وهذا يتفق مع صدور الكتاب فى فترة مبكرة تحتاج للعرض العام للمفاهيم الأخلاقية.

ويتضح نفس الفهم للأخلاق لدى واحد من أهم الباحثين فى فلسفة الأخلاق هو أبو بكر زكرى، الذى قدم لنا العديد من الدراسات الأخلاقية مترجمة ومؤلفه.

فقد اشترك مع الدكتور عبد الحليم محمود فى ترجمة كتاب أندريه كريسون A. Cressom فى جزءين الأول بعنوان "المشكلة الأخلاقية والفلاسفة"[٦٣] والثانى "الأخلاق فى الفلسفة الحديثة"[٦٤] بالإضافة إلى مؤلفاته المتعددة مثل : "مباحث ونظريات فى علم الأخلاق"[٦٥] و "تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية"[٦٦]. ويظهر فى هذه الأعمال جميعاً التوجه الغربى فى دراسة الأخلاق.

يقدم أبو بكرزكرى فى الكتاب الأول "المشكلة الخلقية والفلاسفة عرضاً لفكرة الخير والشر، ويتتبع مختلف الاتجاهات فى النظر إليها فهى "فطرية" كما يرى المتدينون والفلاسفة الميتافيزيقين، وهى متغيرة ليست ثابتة لدى الطبيعين. ويوضح المترجمان حقيقة وطبيعة الموضوعات الأخلاقية بما يظهرنا على توجههما حيث يخبراننا "أن هذا الكتاب خاص بالمباحث الأخلاقية ومذاهبها عند فلاسفة الغرب ومفكريه. وإذا كان قد تعرض لمبادئ الأخلاق الدينية فى العهد القديم والعهد الجديد فإن ذلك بسبب سيطرة الكنيسة التى مزجت مبادئ الأخلاق الفلسفية الاغريقية ــ الرومانية بمبادئ الأخلاق الدينية للعهد القديم والعهد الجديد"[٦٧]. اما المبادئ الأخلاقية الاسلامية فلم يعرض لها المؤلف أصلا لأن عناية الغربيين قلما تتعدى دائرة النشاط العقلى لأمم الغرب [٦٨]، وهو يوضح لنا غياب هذا الفهم للأخلاق فى ثقافتنا فعلم الأخلاق بمعناها الغربى "لون من الثقافة إذا كان عندنا مثل أصوله وقضاياه فإنه لينقصنا أن تكون لنا طرقه وأساليب عرضه وأساليب الدفاع فيه عن كل ما يمس الحقائق الاسلامية ومقرراتها فى ثقافاتنا الاسلامية"[٦٩].

ويكمل فى تصديره للجزء الثانى من الكتاب "الأخلاق فى الفلسفة الحديثة" بيان ما لفكرة الخير والشر من مكانة فى النفس الانسانية منذ أقدم العصور ثم تعريف بالكتاب، وبيان لفكرة الاخلاقية وتطورها، وقبل أن يعرض المذاهب الأخلاقية فى الفلسفة الحديثة يقدم لنا صورة واضحة لتطور الفكرة الأخلاقية على مر العصور. وهو يبدأ باليونان و "سقراط هو الذى رسم طريق السعادة الانسانية"[٧٠] ويتناول التفكير الاخلاقى اليونانى فى مراحله واتجاهاته المختلفة ثم

الأخلاق الدينية فى اليهودية والمسيحية التى لم تخرج عن هذه التعاليم (اليونانية) فى قليل أو كثير اللهم ألا تقديرها أن هذه المبادئ الأخلاقية إنما هى وحى جاء من عند الله مصدر كل شئ ونهايته[٧١].

ويتناولا فى الفصل الأول المذاهب الحديثة، ما بعد الأخلاق حيث يعرض أخلاق المنفعة، نظرية العقد الاجتماعى، مذهب بنتام ومل. ثم مذاهب الواجب الخالص: روسو وكانط، ومذهب أوجست كونت. وفى الفصل الثانى المذاهب المنشقة" شوبنهور، مذهب النشوئيين، الجبريين: تين ، سبنسر والمذاهب الأخلاقية فى القرنين التاسع عشر والعشرون: ليفى بريل، برجسون ويختتم الكتاب بملاحظات عامة.

ويعقب المترجمان فى نهاية الكتاب ببعض الملاحظات توضح أن هذا السفر بجزئيه ليس إلا عرضاً لتاريخ فكرة الخير والشر وآراء المفكرين فيها على مر العصور، وان موقف المؤلف هو موقف مؤرخ فحسب فقد التزم مجرد عرض المذاهب فلم يكن إلا محاكيا ومرددا[٧٢]. وأن البحث الأخلاقى عند القدماء يتسم بالبساطة وفى العصور الوسطى تولاه رجال الكنيسة حتى عصر النهضة، ويؤكد أن الحرب على المسيحية واليهودية التى وجهها رجال النهضة لم يكن منها شئ موجهاً إلى مبادئ الاسلام، فالكتاب لم يناقش مبادئ الاسلام، وكذلك المترجم[٧٣].

ونجد نفس التوجه لدى أبو بكر ذكرى فى كتابه "مباحث ونظريات فى علم الأخلاق" حيث يقول فى بداية الكتاب : "الأخلاق النظرية أوبعبارة أخرى نظريات الأخلاق، إنما هى ثمرة أفكار فلاسفة اليونان قبل الميلاد ومقلديهم بعد ذلك حتى هذه العصور". وهو يعرض للحركة الفكرية فى بلاد الأغريق تمهيداً لما سيعرضه من نظريات أخلاقية [٧٤]. ويحاول أن يربط هذه الأخلاق (بمفهومها الغربى) بالأسس الأخلاقية التى حددها القرآن ووضح معالمها ولا يخرج المؤلف فى عرضه عن الإطار الغربى فبعد الحديث عن الحركة الفكرية فى بلاد الأغريق يتناول المذاهب الأخلاقية المختلفة: السعادة الواجب، اللذة والمنفعة.

بعد التعريف بعلم الأخـلاق وموضوعـه وفائدتـه يعـرض للمذاهـب: تاريخهـا ونشأتها، جهتها ومقصدها، ويبدأ بالحديث عن مذاهب السـعادة العقليـة لـدى سـقراط وأفلاطون وأرسطو. وفى الواجب يتناول مذهبين؛ مذهب الرواقيين ومذهـب كـانط. ثم مذاهب الغاية لدى ارستيبوس وابيقور وهوبز ومذهب المنفعة العامـة ثـم مذاهـب الكمـال (التطـور والارتقـاء) ويعـرض أخيراً للحكـم الخلقـى معنـاه وموضوعـه ثـم المسئولية الخلقية والجزاء[٧٥].

ويتناول فى "تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية" المبادئ الأخلاقيـة عند الأمم الشرقية ويحسب له هذا التوجـه للشـرق. ثـم يعـرض للاغريـق : سـقراط وأفلاطون وأرسطو ثم الكلبيين والرواقيين وعند الرومـان والأخـلاق المسيحية فـى القرون الوسطى. ويخصص الفصل الرابع للعصر الاسلامى يتنـاول آراء : الكنـدى الفارابى، أخوان الصفا، مسكويه، ابن باجة، ابن طفيل[٧٦] الفصـل الخـامس لفلاسـفة عصر النهضة فى الغرب. ويقطع السياق التـاريخى فـى الفصليـن السـادس والسـابع لكى يتحدث عـن القسـم العملـى (الأخـلاق العمليـة) حيـث يتنـاول الفضيلـة والرذيلـة ويتحدث عن الفضـائل المختلفة ويخصص الفصل السـابع القسـم الاجتمـاعى : الفـرد والمجتمـع، الوحـدة الانسـانية الحقـوق والواجبـات، حـق الحريـة. حـق الملـك، حـق التربية والتعليم، الواجب نحو الله، نحو النفس، نحو الأسرة للأمة الانسـانية. ويعـود ثانية للعـرض التـاريخى حيـث يتنـاول الفلسـفات المعـاصرة خاصـة الوجوديـة التـى يفيـض فـى الحديـث عنهـا وعـن معناهـا ويعـرض لاثنيـن مـن أقطابهـا: كيركجـارد وسارتر ثم يعرض للماركسية التى يختتم بها الكتاب.

ونفس الموقف نجده لدى معبد فرغلى فـى كتابـه "محـاضرات فـى الأخـلاق" فتاريخها يبدأ بسقراط ومذاهبها هى المذاهب الغربية. يقول: "من المعروف أن علـم الأخلاق لم يأخذ مكانه تحت ظل الشمس فى الفترة الأولى للحيـاة البشـرية ــ فيمـا نعلم حتى ظهرت الفلسفة اليونانية التى انتهى بها الأمر بفضل سقراط إلى احتضـان الأخلاق واعتبارها غصن مـن أهـم أغصـان دوحتهـا [٧٧] وهـو يتـابع الغربيين ــ

خاصة كريسون ــ فى تقسيم وعرض موضوعات كتابه حيث يبدأ بتعريف علم الأخلاق، ثم عرض موجز لبعض المذاهب الأخلاقية عند الأمم الأخرى، الحكم الخلقى، المذاهب الأخلاقية المختلفة، النظريات الأخلاقية للانسان وعلاقتها بالأديان والمثل الأعلى فى الأخلاق.(٧٨)

ويقدم الدكتور محمود زقزوق فى كتابه "مقدمة فى علم الأخلاق"(٧٩) مدخلاً أولياً لدراسة الأخلاق، ويتكون الكتاب من خمسة فصول، الأول فى "مقدمات عامة" تعرض للعلاقة بين الدين والفلسفة، ويرى أن كلاهما يهدف إلى وضع مثل أعلى إنما الاختلاف فى المنهج الذى يتبعه كل منهما، ثم يتناول ويتحدث عن فائدة العلم ومهمته ومناهجه، ثم الخلق وعوامل تكوينه، والسلوك وعلاقته بالخلق وحرية الإدارة والمسؤولية والحكم الخلقى. ويعرض الفصل الثانى لنشأة علم الأخلاق وتطوره منذ العصر اليونانى ثم العصر الجاهلى فالإسلامى والعصر الحديث حيث يتحدث عن أخلاق ما بعد الطبيعة (ديكارت) وأخلاق الواجب (كانط) الأخلاق النفسية (هتشسون) والحيوية (سبنسر ونيتشه) ثم الأخلاق الاجتماعية. ويتناول فى الفصل الثالث "المقاييس الأخلاقية". وخصص الفصل الرابع للنظريات الأخلاقية: نظرية اللذة لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية وفى الفلسفة الاسلامية ثم نظرية المنفعة الفردية (هوبز) والعامة (بنتام ــ مل) وأخيراً يتحدث عن نظرية الواجب.

ويخصص الفصل الخامس والأخير للقيم، والفصل يتناول مفهوم القيمة وأصناف القيم وطبيعة القيم: مطلقة أم نسبية، ثابتة أم متغيرة وخصائص القيم الخلقية وسلم القيم والخير الأقصى ثم يتحدث عن الفضائل فيذكر معنى الفضيلة، والفضيلة لدى أرسطو ولدى مفكرى الاسلام، ويتحدث عن أقسام الفضائل ويذكر منها: الحكمة، الشجاعة، العفة، العدل. وقد ناقش ثانية القيم فى الفصل الثالث من الباب الثانى من كتابه "قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الاسلام"(٨٠) حيث عرض بعد التهميد مفهوم القيمة ومصدر القيم والتقيم، والقيمة وأصناف القيم، ثم سلم القيم والخير الأقصى.

وتسيطر على الدراسات [٨١] التى يقدمها فيصل بديرعون وسعد عبدالعزيز الروح الغربى حيث يتناولا بعد تعريف علم الأخلاق: سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية وأفلاطون وأرسطو ثم المدرسة الرواقية والابيقورية وينتقلا بعد ذلك إلى اسبينوزا فى العصر الحديث دون التوقف عند الأخلاق فى الفكر الشرقى ولابيان للجهود الأخلاقية فى الفترة الطويلة بين الأبيقورية واسبينوزا. ثم يعرضا لمذهب المنفعة العامة ثم كانط ونيتشه. وبعد ذلك يعرضا للموقف الخلقى فى الفلسفة المعاصرة حيث يتناولا: الفلسفة الوضعية الاجتماعية والبراجماتية والتحليلية والوضعية المنطقية ثم الوجودية، وبعد ذلك يقدم المؤلفان نماذج من الأخلاق الاسلامية حيث يعرضاً لموضوعين أساسيين أولهما الإلزام الخلقى فى القرآن، ومسكوية.

ويمثل كتاب[٨٢] أمام عبد الفتاح أصدق تمثيل التوجه الغربى فى فلسفة الأخلاق التى يعرض لها المؤلف عرضاً مدرسياً فى مقدمة وثلاثة أبواب مع ملحق بمجموعة نصوص أخلاقية. ورغم أن المؤلف معروف باهتماماته الهجيلية بحث فيها وتعمق ودرس وحلل وكتب وترجم إلا أن الكتاب يخلو تماماً من الرؤية الهجيلية ومن الحديث عن فلسفة هيجل فى الأخلاق، فهو يتناول فى الباب الأول مقدمات تمهيدية، يعرض فيها أولاً لفلسفة الأخلاق والآداب العامة والأخلاق بما هى علم الخير، ويتابع فى الفصل الثالث مناقشته مذاهب فى فلسفة الأخلاق فيتناول أولاً الحدسيون والوضعيون ثم يناقش آراء المذهب الوضعى ثم موضوعية القيم وذاتيتها.

ويخصص الباب الثانى للأخلاق فى الفلسفة اليونانية يتناول أخلاق المعرفة لدى السوفسطائيون وسقراط وفى الفصل الثانى أخلاق العدالة عند أفلاطون ثم أخلاق السعادة عند أرسطو. ومن اليونان ينتقل مباشرة إلى الأخلاق فى الفلسفة الحديثة موضوع الباب الثالث بفصوله السبعة أولها الأخلاق عند هوبز ثم أخلاق الكمال عند اسبينوزا وأخلاق الضمير عند بطلر والرابع أخلاق العاطفة عند هيوم والخامس الواجب عند كانط والسادس أخلاق المنفعة : بنتام ومل والسابع أخلاق

السادة وأخلاق العبيد عند فردريك نيتشه. مع ملحق لنصوص تغطى معظم موضوعات الكتاب.

وينطلق أحمد خواجة فى مقدمة كتابه "الأخلاق النظرية والتطبيقية" [٨٣] من نفس الموقف، ويتابع تقسيم أرسطو للعلوم الفلسفية، ويعمد على كتب عبد الرحمن بدوى خاصة الأخلاق النظرية فى بيان نظريات الأخلاق وفى نهاية مقدمته يحدثنا عن منهج الدراسة وهى ــ على حد قوله ــ استعراض المذاهب الأخلاقية كل على حدة، ويدرس مع قضايا الأخلاق جانبا من الفكر السياسى والاجتماعى، وربما هذا ما يقصده بالجانب التطبيقى للأخلاق.

ونتوقف هنا أمام جهد متميز حيث نعرض لعمل وإن كان يستلهم فى مادته الأخلاق الغربية، إلا أنه يقدم لنا هذه الأخلاق أو "مراحل الفكر الأخلاقى" فى شكل عرض بنائى للمعانى الأخلاقية يتفق وهذه المراحل الأخلاقية. تلك محاولة الدكتور نجيب بلدى الذى يقدم لنا ــ فى مقدمة وخاتمة وفصول خمسة معانى الفضيلة، الواجب، البطولة، المحبة والعمل ــ دراسة أقرب إلى التفلسف منها إلى تاريخ الفلسفة، كما يذكرنا لنا فى أول سطور كتابه يقول : "هذا بحث فى مراحل الفكر الأخلاقى لا يريد صاحبه أن يكون دراسة فى تاريخ علم الأخلاق"[٨٤] فهو يرى أن تاريخ الفكر الأخلاقى نشأ مع مشكلات الحياة الاجتماعية والعملية ولم ينشأ تحت ضغط مطلب الفكر النظرى وتطور بفضل ما اعترضه من صعوبات دفعت بالمفكرين الأوائل إلى الاعتناء بالفضيلة والكلام عنها والحوار فيها. وهذا ما يميز الفكر اليونانى خاصة عند المعلم الأول للفكر الأخلاقى "سقراط"[٨٥].

ويرى بلدى أن الفلسفة الأخلاقية تأتى متأخرة دائماً على الفكر الأخلاقى الحى، ولقد ظهرت الأزمة الحقيقية أو المشكلات منذ القدم وتبلورت منذ ظهور المسيحية وبعد أن يعم التأزم ويعم الشعور بالعقدة الأخلاقية يتم التعبير عنها وهذا

ما تم لأول مرة مع كانط في كتابيه "تأسيس ميتافزيقا الأخلاق" و "نقد العقل العملي"[٨٦].

ويوضح بلدي منهجه بقوله أن في عرض ومناقشة معاني : الفضيلة والواجب والمحبة والعمل نتعرف على مراحل الفكر الأخلاقي ويوضح الصلة بين هذه المعاني وهذه المراحل وارتباطها بالفكر الغربي وأصوله اليونانية والمسيحية [٨٧] وفي ختام كل فصل يؤكد المعنى المطروح بنصوص لممثلي هذه المرحلة. يتحدث في الفصل الأول عن الفضيلة ويختتم بنص عن "الفضيلة عند الرواقيين". والفصل الثاني عن الواجب ويختتم بنص من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق عند كانط، والفصل الثالث عن البطولة ويعتمد فيه اعتماداً كاملاً على نيتشه ومؤلفاته الأخلاقية، خاصة نشأة الأخلاق Géneologie de la Morale ويعرض ثلاثة نصوص من هذا الكتاب. والفصل الرابع خصصه للمحبة حيث أنتقل من نيتشه إلى برجسون، مستشهداً بنصوص من "منبعاً الدين والأخلاق" والفصل الخامس والأخير عن العمل ويتحدث في الخاتمة عن المشكلة الأخلاقية وحلها بطريقة هي أقرب إلى الابداع منها إلى مجرد العرض والتأريخ.

***

هوامش وملاحظات الفصل الأول

١) أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى الفرنسية سنتهلير ترجمة إلى العربية أحمد لطفى السيد (جزءين) مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٤.

٢) د. طه حسين: " علم الأخلاق" لأرسطاطاليس، ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد، فى حديث الأربعاء جـ ٣ دار المعارف بمصر ط ١٠ ١٩٧٦ ص٤٧.

٣) المرجع السابق، ص ٤٩.

٤) د. أحمد فؤاد الأهواني: مقدمة ترجمته كتاب النفس لأرسطو، مكتبة عيسى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٤٩ وانظراً أيضاً دراسته أحمد لطفى فيلسوفاً "مهرجان الذكرى الأولى لوفاته" ١٩٦٤ ص ١٠٨.

٥) د. عبد الرحمن بدوى : لطفى السيد وترجمته لأرسطو طاليس، كتاب مهرجان الذكرى الأولى لوفاته، ص ١١٥.

٦) د. محمد حسين كامل: أحمد لطفى السيد والدعوة إلى أرسطو، مجلة الكاتب المصرى ص ١٠٣.

٧) د. طه حسين : كتاب السياسة لأرسطاطاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد باشا، الكاتب المصرى، ديسمبر ١٩٤٧/٤٦، ص ٤٧٨ – ٤٧٩.

٨) أحمد لطفى السيد : تأبين أحمد فتحى زغلول ص ١٢٦–١٢٧.

٩) أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته الأخلاق إلى نيقوماخوس.

١٠) محمد حسين كامل : المصدر السابق، ص ٢٠٦.

١١) أحمد لطفى السيد : تصدير لكتاب أرسطو، ص ١٤.

١٢) نفس المصدر، ص ١٥.

١٣) نفس المصدر، ص ١٨.

١٤) نفس المصدر، ص ٢٠.

١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

١٧) د. طه حسين : شعراؤنا ومترجم أرسطوطاليس، "حديث الأربعاء"، جـ ٣ ص ٨٤ وما بعدها.

١٨) إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم، ارسطبس وشيعته أصحاب المذهب القوريني، في فلسفة اللذة والألم، مع لمحة إلى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته إلى الآن. مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٦.

١٩) إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم، ص ١٥٠.

٢٠) "ارسطبس أقرب إلى مناهج العلم الحديث من أرسطو، راجع الفصل الخامس من كتاب اللذة والألم خاصة "تأصيل مشاعر الغيرية ومذهب بافلوف" تجد أن مذهب ارسطبس قد قارب الأوضاع العلمية الحديثة في تحول الغرائز"، ص١٥٨.

٢١) المرجع نفسه، ص ١٨٣،١٨٥.

٢٢) يقصد هنا مذهب أرسطو الذي سيبين في فصل لاحق كيف قام في مجال الأخلاق على ارسطبس.

٢٣) راجع الدكتور توفيق الطويل في بيان الصلة بين مذهب اللذة ومذهب المنفعة. فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط٣ القاهرة ١٩٧٦ صفحات ١٠٩- ١١١- ١٩٢- ٢٠٥-٢١١.

٢٤) يناقش مظهر أسبقية الحضارة المصرية القديمة اعتماداً على البيرفور الذي ينقل عنه صفحات طوال عن علاقة اليونان بمصر (ص٢١-٣٢) ويناقشه ويوافق أن اليونان اقتبسوا من المصريين شرائع ومبادئ علمية وانتحلوا مذاهب دينية وميثولوجية أو فنية. لكن فيما يتعلق بالفلسفة فإن "باب البحث ضيق وميدان المقارنة والاستنتاج غير فسيح"ص ٣٢.

٢٥) إسماعيل مظهر، ص ٣٧.

٢٦) إسماعيل مظهر، الفصل السادس، ص ٢٢٥ ــ ٢٣١ وهو يشير إلى علاقة نظرية المعرفة عند ارسطبس بمذهب بروتاجوراس، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

٢٧) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

٢٨) المرجع السابق، ص ٤٣.

٢٩) المرجع نفسه، ص ٤١.

٣٠) راجع سد جويك، المجمل في فلسفة الأخلاق، ترجمة د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩ راجع مفهوم الخير عند أفلاطون، ص ١٢٧.

٣١) لقد انبعث من الأضواء القوية التي أرسلها الفكر اليوناني أشعة من عقل الحكيم الخالد سقراط أضاءت أرجاء العالم الذي أظله النفوذ اليوناني ومنها مدينة قورنية حيث تكونت شعبة من المذهب السقراطي ... ويحدثنا مظهر عن مدينة قورنية وموقعها واسمها في صفحات طوال نقلا عن كتاب "جورج جروت : تاريخ اليونان، الفصل ٢٧ من المجلد الرابع" ثم ينتقل إلى وصف

قورنية المدينة إلى نشأ فيها الفيلسوف، وتناول الحالة الفكرية بها التى لم تتبلور حتى اتحدت مع مصر تحت لواء البطالمة حيث انجبت الشاعر كليماخوس والفيلسوف كرينادس Carnneades راجع صفحات (٥٠ ـ ٦٠).

وراجع أيضاًد. عبد الرحمن بدوى : تاريخ الفلسفة فى ليبيا، الجزء الأول، كرينادس القورنيائى، والجزء الثانى، سونسيوس القورنيانى، منشورات الجامعية الليبية، دار صادر، بيروت، لبنان.

٣٢) يرى مظهر أن هذه التهمة باطلة ، ص٦٠.

٣٣) مثل : ديوجين لايرتيوس، وشيشرون، وسكتوس وابيقور، وكليمان السكندرى.

٣٤) إسماعيل مظهر ، ص ٦٢.

٣٥) المرجع نفسه ، ص ٨٣.

٣٦) المرجع نفسه ، ص ٨٦.

٣٧) المرجع نفسه ، ص ٨٨.

٣٨) مثل ما أطلق علي سعادة السعادات Egoistic Eudomoniam أو المتعة العقلية Mental Engoyment ونظرية الفكرات (الأفكار ـ المثل) Theory of Idess ص ٩٠.

٣٩) انظر د. توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق، دار النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ والفصل الأول من الباب الثالث، ص ١٩٥-٢٠٦.

٤٠) إسماعيل مظهر ، ص ٩٤.

٤١) يعتمد على اردمان لبيان هذه النظرية، كما يعتمد على موسوعة الدين والأخلاق، المجلد الرابع، ص ٣٨٣.

٤٢) يعتمد هنا على برت Brett : تاريخ علم النفس. مظهر : ص ١٠٧.

٤٣) مظهر ، ص ١١٠.

٤٤) مظهر ، ص ١١٤.

٤٥) نفس المصدر ، ص ١١٥.

٤٦) نفلس المصدر ، ص ١١٦.

٤٧) نفس المصدر ، ص ١٩٤.

٤٨) نفس المصدر ، ص ٢٠٠.

٤٩) يذكر بنتام باستمرار ومل وغيرهم من أصحاب المنفعة العامة، راجع ص ٢٠٩.

٥٠) انظر صفحات ٢٠٩، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٤.

٥١) مظهر ، ص ١٣٥.

٥٢) نفس المصدر ، ص ١٤٠-١٤١.

٥٣) د. أحمد عبد الحليم عطية : القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٩٤ وما بعدها.

٥٤) مظهر ، ص ١٤٧.

٥٥) ينقل مظهر عن كتاب أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجمة (أستاذنا) الكبير أحمد لطفى السيد باشا جـ١ الباب الرابع ص ١٨٩-١٩٥، وانظر أيضاً استشهادات مظهر وإشارته إلى ترجمة لطفى السيد صفحات ١٥١-١٥٥ ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ -١٦٠ - ١٧٢.

٥٦) مظهر ، المصدر السابق ص ١٥١.

٥٧) المصدر السابق ، ص ١٥٧.

٥٨) المصدر نفسه ، ص ١٦٢.

٥٩) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

٦٠) المصدر نفسه ، ص ١٧٤.

٦١) المصدر نفسه ، ص ١٧٥.

٦٢) الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها، الفلسفة العربية وعلم الأخلاق ١٩١٩/١٩١٨ مطبعة التقدم، مصر، ص ٢.

٦٣) أبو بكر زكرى ود. عبد الحليم محمود (مترجما) كتاب أندريه كريسون، المشكلة الخلقية والفلاسفة، مؤلفات الجمعية المصرية، دار أحياء الكتب العربية ١٩٤٦.

٦٤) اندرية كريسون: الأخلاق فى الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أبو زكرى ود. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٦٥) أبو بكر زكرى وعبد العزيز أحمد: مباحث ونظريات فى علم الأخلاق، ط ٤ دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٥.

٦٦) ابو بكر زكرى : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، ط٤ دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٤.

٦٧) أبو بكر زكرى د. عبد الحليم محمود مقدمة ترجمة: المشكلة الخلقية والفلاسفة، ص ١٠.

٦٨) المصدر السابق، ص ١٠.

٦٩) نفس المصدر ، ص ١٤.

٧٠) أبو بكر زكرى: د. عبد الحليم محمود، تصدير الجزء الثانى من كتاب كريسون، ص ١٧.

٧١) نفس المصدر ، ص ٢٠.

٧٢) نفس المصدر السابق، التعقيب، ص ١٥٥.

٧٣) نفس المصدر ، ص ١٥٩/١٦٠.

٧٤) أبو بكر زكرى : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق، ص ٣.

٧٥) المرجع السابق : ص ١٥٤ – ١٤٨.

٧٦) أبو بكر زكرى : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ، ص ٢١ – ٣٤.

٧٧) د. على معبد فرغلى ، د. عبد العزيز عبد الله عبيد : محاضرات فى الأخلاق ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٣.

٧٨) يتناول فى الباب الأول تعريف علم الأخلاق موضوعه وفائدته، الفصل الثانى الضمير، تعريفه وفائدته، رأى الإسلام فى ماهية الضمير، سلطة الضمير وفى الفصل الثالث الفلسفة المعاصرة، الحكم الخلقى. ويتناول فى الفصل الأول من الباب الثانى الأخلاق المسيحية، أخلاق ما وراء الطبيعة، الأخلاق الاسلامية. الفصل الثانى المقاييس النظرية والعملية، الفصل الثالث: مذهب الرواقيين، مذهب الواجب. وفى الباب الثالث يتناول مذاهب الغاية خاصة عند ابيقور ثم كلمة الاسلام فى تعليم الأخلاق الاسلامية، الأخلاق فى القرآن، المثل الأعلى لأخلاق الصوفية.

٧٩) د. محمود زقزوق : مقدمة فى علم الأخلاق ، دار القلم، الكويت، ط ٣ ١٩٨٣.

٨٠) د. محمود زقزوق : قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الاسلام ، دار المنار، القاهرة، الفصل الثالث من الباب الثانى.

٨١) د. فيصل بدير عون، د. سعيد عبد العزيز حباتر : دراسات فى الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٨٣.

٨٢) د. إمام عبد الفتاح إمام : فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ط ٢ ١٩٨٨.

٨٣) د. أحمد خواجة : الأخلاق النظرية والتطبيقية ، دار الغصون، بيروت، لبنان ١٩٨٥. يعرض الفصل الأول لأخلاق اللذة عند السفسطائين والابيقورية، والثانى مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل يعقبها وما ملاحظات على المذهب، وموضوع الفصل الثالث المذهب العقلى فى النظرية السقراطية وعند اسبنيوزا ثم نظرية أرسطو فى الأخلاق ولا أدرى لماذا يقدم

اسبينوزا عليه. ثم يعود فيتحدث عن الأخلاق عند الرواقيين ويقارن بين نظريات المذهب العقلي مع إيراد نص من الأخلاق عند أرسطو. ويتناول الفصل الرابع مذهب الواجب والأخلاق الكانطية بوجه عام ويعرض الفصل الخامس للمذهب الحدسي فيتناول التجربة الأخلاقية عند ماكس شيللر، وعند فردريك روه Rauth (١٨٦١ ـ ١٨٠٩).

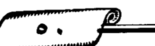
وتأتى الخلفيات الفكرية والأخلاقية فى تطبيقاتها العملية موضوعاً للفصل السادس فى ثلاثة أقسام تتناول ميكافيللى وجون لوك وابن خلدون مع نصوص من فلسفاتهم وفى الفصل الأخير بعض النصوص الدينية التى تدور حول الأخلاق من الكتاب المقدس.

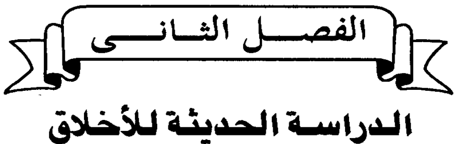
٨٤) د. نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢ ص .

٨٥) المرجع السابق، ص ٨ – ٩

٨٦) المرجع السابق، ص ٩.

٨٧) المرجع نفسه، ص ١٠.





الفصل الثاني

الدراسة الحديثة للأخلاق

عند أحمد أمين

(١)

تعطينا مؤلفات أحمد أمين(*) صوره صادقة عن إهتماماته : الأدبية والفلسفية والعلمية، التى شغف بها فى حياته الممتدة بين عامى ١٨٨٦ ــ ١٩٥٤. كما تصور بطريقة بارعة العناصر الأساسية فى تكوينة الثقافى والفكرى، وهى نفسها العناصر الرئيسية فى الثقافة التى سادت مصر والتى شكلت الفكر العربى فى النصف الأول من القرن العشرين، وهى عناصر تغلغلت فى تكوين أحمد أمين، عاش بها ولها بحيث يمكننا القول إن تكوينه العلمى يجسد صورة العلم والثقافة السائدة بمصر أنذاك. وقد أدرك ذلك معاصروه فربطوا بينه وبين وطنه من جانب، وبينه وبين أجيال عديدة تتلوه، تأخذ عنه، وتتعلم منه وتبحث فى أعماله وتناقش أراءه من جهه ثانية.

وربما يكون جيلنا الحالى من هذه الأجيال التى تكشف بعض أعماق الرائد، وتلقى أضواء على أعماله، قد يكون هذا الجيل هو الذى أشار إليه محمد فريد أبو حديد بقوله : "سوف يتحدث الكثيرون عن أحمد أمين كما نتحدث نحن عنه الآن، لأنه منذ رحل عن دنيانا صديقاً للجميع زميلاً لأجيال كثيرة لم تخلق بعد، يعيش معهم فى عالم الصور حياة أكمل من الحياة التى يعيشها معنا. ويشغل من عقولهم ونفوسهم جوانب أرحب من الجوانب التى كان يشغلها منا"[1] سوف تتعاقب الأجيال ويكتشف كل جيل من هذه الأجيال التى تسعى للحفر والتنقيب فى الثقافة الوطنية

(*) بحث أعد لندوة أحمد أمين التى عقدتها الهيئة العامة لقصور الثقافة فى دمنهور البحيرة، ديسمبر ١٩٩٥ ونشرت فى الكتاب التذكارى الذى صدر عنه، وكذا مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد ٨،٧ مايو ــ يونيه ١٩٩٧.

مدى ارتباط فكر أحمد أمين بواقع وتاريخ هذه الأمة فقد كان ارتباط أحمد أمين بها عميقاً نلمس ذلك فى كتابه "حياتى"، وفى قاموس العادات والأمثال الشعبية بل ونجده بصورة ما من الصور فى معظم كتاباته وفى مقدمتها كتاب "الأخلاق"

وقد شهد عميد أدبنا العربى بذلك، وكتب يقول: "فإذا لم يكن أحمد أمين مثلاً رائعاً للجد المنتج، والنشاط الخصيب، والمثابرة التى لا تعرف كللاً ولا مللاً، والمقاومة التى لا تعرف ضعفاً ولا فتوراً، والثقة التى لا تعرف شكاً ولا ترددا فلا ينبغى للمصرين أن ينتظروا مثلاً رائعاً من أى مواطن أخر...أما أنا فأومن بأن أحمد أمين قد كان صورة رائعة صادقة لوطنه هذا الخالد .. وهل مصر إلا جذوة قوية تكاثف عليها الرماد حتى جهلت نفسها وهى تحاول الآن أن تزيل عن نفسها هذا الرماد بجهاد المؤمنين الصادقين من أبنائها من أمثال أحمد أمين " (٢).

(٢)

وإذا كان الرائد الكبير – عرف من بين إنتاجه الغزير والمتنوع – بأبحاثه عن الحياة العقلية فى الإسلام، والتى تبرز لنا الجانب الفكرى فى كتاباته، وهو الجانب الذى أشاد به كل من تناول أعماله (٣) فإن كتاباً هاماً – لم يحظ بنفس القدر من العناية رغم أهميته الكبرى فى بيان توجه أمين الفلسفى – هو كتاب الأخلاق الذى يساعدنا مساعدة كبيرة، ليس فقط فى بيان تفكير أحمد أمين الفلسفى فى الأخلاق، بل أيضاً تطور الدراسات الأخلاقية المعاصرة فى العربية (٤).

ورغم تباين الأحكام حول قيمة وأهمية الكتاب إلا أنه – على ما نعلم لم يحظ بالبحث والاهتمام الجدير به، ليس فقط باعتباره ممثلاً لجانب جوهرى من تفكير رائد هام من رواد الدراسات العقلية فى العربية، بل أيضاً باعتباره اجتهاداً معاصراً – يمثل كما سنرى – إضافة حقيقية نحو بناء نظرية أخلاقية معاصرة. لذا سيكون اهتمامنا فى هذه الدراسة بهذا العمل، الذى يمثل خلاصة تطور فكر أحمد أمين الفلسفى الأخلاقى. وإذا كان كتاب فجر، وضحى، وظهر الإسلام يمثل مشروع فكرى كان من المفترض أن يشارك فى جوانبه الثلاثة رواد الدراسات الإنسانية فى

بلادنا: طه حسين فى التأريخ للحياة الأدبيــة، والعبــادى الحيــاة التاريخيــة وأميــن فــى الحياة العقلية[٥]. وقد أنجز رائدنا الجزء المتعلـق بـه عـن تطـور الحيـاة العقليـة فـى الإسلام، أو "العقل فى الإسلام" بلغتنا المعــاصرة، سـابقاً بذلـك معظـم مـن يتحدثـون عـن "العقـل العربـى بنيتـه، وتكوينـه (الجـابرى)[٦] أو العقــل الإســلامى "تاريخيتــه وعلميته (اركون) [٧] فإن كتابه الأخلاق يمثل جهداً متميزاً فى مجاله، ويقف علامــة من علامات تطور الدراسات الفلسفية فى الأخلاق.

وينقلنا هذا العمل من دراسة الأخلاق بطريقة وعظية إرشادية باعتباره علمـاً حاثـاً علـى القيـم والسـلوك الأخلاقـى مكتفيـاً فقـط بـالحديث عـن الفضـائل والرذائـل والبحث فى الخير (سلطان بك محمد) [٨]، والسعادة (طنطاوى جوهـرى)[٩] وكتـاب الأخلاق لعبد الرحمــن زغلـول، الـذى نشـره محمـد عبـد الجـواد ١٩١٨ و"الأخـلاق والواجبـات" عبـد القـادر المغربـى[١٠] أو مكتفيـاً بـإيراد الآيـات القرآنيـة والأحــاديث النبوية الداعية إلى الخلق القويم: الخلق الكامل: محمد المولى، الأخلاق فى الحديث وفتاوى ابن تيمية محود قراءة، أو ترجمة للكتب اليونانية فى الأخلاق أحمـد لطفـى السيد، أو دراسة عنها إسماعيل مظهر فلسفة اللذة والألـم. بـل إنـه عمـل يمثـل بلغـة ميشيل فوكو قطيعة معرفيـة لمـا سـبقه مـن دراسـات، ويسـعى لتقديـم رؤيـة خاصـة استناداً إلى مصادر متعددة عربية قديمة وإسلامية ويونانية وغربية معاصرة تجعلـه مختلفاً عما سبقه من محاولات.

ومن هنا فـإن هـذه الدراسـة الحاليـة تسـعى إلـى بيـان الأخـلاق؛ عناصرهـا، ومصادرها، وتكوينها، والنظرية الأخلاقية وعلاقتها بالثقافة السائدة لدى أحمد أمين. لذا يلزمنا منذ البداية بيان المحاولات الأخلاقية السابقة على عمل أحمـد أميـن لبيـان ما قدمه من إضافه فى مجال علم الأخلاق. وكتاب أحمد أ... من الكتب المبكرة فى الأخلاق كما يخبرنا توفيق الطويل فى مقدمة ترجمته لكتاب د... ريك المجمل فـى علم الأخلاق[١١] ـ والذى اعتمد عليه من قبل أحمد أمين فى كتابه.



وقد اختلفت الأحكام حول الكتاب فهو لدى أحد الباحثين "لايتضمن شيئاً عن الأخلاق فى الإسلام سوى فقرة يتيمة" وهو رأى تدحضه قراءة فاصحة للكتاب. إلا أن الباحث لا يكتفى بذلك، بل يرى أن هذه الفقرة اليتيمة بالكتاب ليس من أثر سوى بذر الشك فى وجود مضمون أخلاقى متميز للإسلام يستحق الدراسة (١٢) ورغم أن القضيتين. منفصلتان، فعدم تضمن كتاب أحمد أمين شيئاً عن أخلاق الإسلام — لوصح ذلك — يختلف عن القول بعدم وجود مضمون أخلاقى متميز للإسلام يستحق الدراسة. ورغم كثرة استشهادات أمين بالأيات القرآنية الأخلاقية على امتداد صفحات الكتاب، والتوجه العام للعمل نفسه. فنحن هنا لسنا بصدد مناقشة هذا الرأى — إلا أننا فى حديثنا عن بنية وتكوين الكتاب ومصادره سوف نعرض للإسلام كمصدر من مصادر تكوينه.

والعمل نفسه لدى باحث آخر عمل ذو سمة اشراقية يتابع جهود الغربيين ويكرر أحكامهم، وينظر بعين غيره، فهو قريب من نظرة كارادى فو فى دائرة المعارف الإسلامية، يرى أن الاتجاهات الأخلاقية فى الفكر الإسلامى توجد لدى مسكويه، وهو يقرر عدم الارتباط بين الفكر الأخلاقى فى الإسلام وبين القرآن والسنة، ولا يرى إلا اتجاهات غلب عليها فكر غير إسلامى (١٣). وواضح أن باحثنا هذا ينتقد العمل على اسس تختلف عن الأسس التى يقيم عليها أحمد أمين عمله، فهو يضع معايير محددة هى ارتباط الأخلاق بالقرآن والسنة — وهى قضية تحتاج إلى حوار جاد لبيان ما إذا كان القرآن وإذا ما كانت السنة تمثل مكونات لعلم أخلاق نظرى — وأن عمل أحمد أمين لم يلتزم هذا المعيار، وذلك لسبب بسيط هو أنه ينظر نفس نظرة كارادى فو. وهو حكم ينطبق على عمل أمين من الخارج لا ينفذ إلى لب العمل، ولا يتناول جزئياته المختلفة، ولايناقش بنيته ومكوناته، وعناصره التى تتجاوز علم الأخلاق التقليدى لدى الفلاسفة المسلمين، ولدى اليونانين الأوائل، ذلك لأنه يعتمد اساساً على ثقافة علمية يجعل منها مبدأ يتضافر مع ثقافة فلسفية غربية معاصرة لم تتوقف عندها الدراسات السابقة عليه فى العربية.

ومن هنا علينا أن نعرض للداسات الأخلاقية السابقة عليه فى العربية حتى نلقى الضوء على عمل أحمد أمين، ويتضح لنا الفروق بينه وبينهما وما أضافة إليها وذلك بتقديم قراءة للنص لا تكتفى بعرضه وتلخيصه وإنما توضح تمايزه وأختلافه وتفكك مكوناته وتبرز المسكوت عنه فى خطابه الأخلاقى.

(٣)

يمكن فى البداية مقارنة عمل أحمد أمين بما قدمه سلطان بك محمد من محاضرات "الفلسفة العربية والأخلاق" فى الجامعة الأهلية القديمة، الذى خصص المجلد الثانى من كتابه هذا للأخلاق [١٤] وكذلك طنطاوى جوهرى، الذى درس نفس التخصص، وتطرق إلى نفس الموضوعات بنفس المنهج وإن كان أكثر استفادة من كتابات الفلاسفة عن سابقه[١٥]، وهذا ما نجد أيضاً لدى أصحاب الكتابات الأخلاقية التى ظهرت فى العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن مثل كتاب عبد الرحمن زغلول "الأخلاق" الذى نشره صاحب تقويم دار العلوم، محمد عبد الجواد ١٩١٨[١٦] وكتاب عبد القادر المغربى "الأخلاق والواجبات" وهو بحث فيما ينبغى أن يكون عليه سلوك المسلم [١٧] وعمل محمد جاد المولى "الخلق الكامل" ١٩٢٢ الذى يكاد يكون أقرب إلى استلهام السيرة النبوية منه إلى علم الأخلاق ، وكتاب محمود قراءة "الأخلاق فى الحديث ومن فتاوى ابن تيمية"[١٨].

وقد حدث تحول فى الدراسات الأخلاقية فى العقود الأولى من هذا القرن – فترة تكون نص الأخلاق الذى كان يلقيه أحمد أمين فى محاضراته فى مدرسة القضاء الشرعى – وذلك عن طريقين؛ الأول محاضرات المستشرقين فى الجامعة الأهلية القديمة واخص منها بالذكر محاضرات الكونت دى جلارزا عامى ١٨ – ١٩١٩، ١٩–١٩٢٠، والتى قصر فيه درسه على تناول الأخلاق لدى الفلاسفة الغربيين أمثال : جوزيف بطلر، وامانويل كانط، [١٩] وعند مالبرانش (محاضرات الفلسفة العامة ١٩٢٠) وهذا قبل وأثناء صدور كتاب أحمد أمين. ويندرج فى هذا الاتجاه محاضرات فى الفلسفة لاندريه لالاند التى طبعتها الجامعة المصرية والتى خصص الأستاذ الفرنسى جزءها الثانى للقيم [٢٠].

والطريق الثانى وهو الترجمة ونقل الكتابات الأخلاقية اليونانية إلى العربية، والدراسة الحديثة لهذه الأخلاق. وتأتى فى مقدمة هذه الأعمال ترجمة أحمد لطفى السيد – الذى أثر تأثير كبيراً هو ومثقفو حزب الأحرار الدستوريين: مصطفى عبد الرازق [٢١] وطه حسين [٢٢] فى مرحلته المبكرة على أحمد أمين – لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" والذى نجد فقرات مطولة عديدة منه متضمنة فى كتاب الأخلاق بحيث يمكننا القول إنه مصدر أساسى من المصادر التى استخدمها صاحب الأخلاق [٢٣] ويسير فى هذا الاتجاه أو على الأقل يرتبط به – اتجاه دراسة الأخلاق اليونانية – عمل إسماعيل مظهر فلسفة اللذة والألم الذى يتطرق لدراسة جهود القورينائية فى مجال الأخلاق [٢٤].

نحن إذن بإزاء اتجاهين الأول : مصدر إسلامى خالص سواءً أكان مصدراً فلسفياً – أو يقوم على القرآن والسنة، وفيه اعتماد على مسكويه وأخوان الصفا والغزالى، أو الفضائل القرآنية و السلوك النبوى وفتاوى ابن تيمية، وهذا هو الاتجاه الذى سار فيه زكى مبارك فى "الأخلاق عند الغزالى" وعبد العزيز عزت فى فلسفة مسكويه الأخلاقية ومصادرها. والاتجاه الثانى هو الاكتفاء بالمصادر اليونانية القديمة ترجمة لطفى السيد أو دراسة وبحث إسماعيل مظهر، والمصادر الأوروبية الحديثة مثل أعمال سبنسرومل وكانط التى عرفت فى أعمال الكونت دى جلارزا واندريه لالاند ونحن نشير إلى هذه الأعمال لسببين :

الأول : تباين عناصرها ومكوناتها واختلافها عن عمل أحمد أمين.

الثانى : الوقوف على العناصر التى تداخلت مع غيرها وكونت بنية كتاب أحمد أمين الأخلاق. وهو بالطبع وإن كان قد عرف معظم هذه الأعمال، إلا أن ما أثر فى تكوينه منها القليل. وعلينا أن نتوقف أمام هذه المصادر المؤثرة فى تكوين تفكير أحمد أمين وعمله.

(٤)

يمكن أن نحدد ثلاثة مصادر أساسية ساهمت فى تكوين أحمد أمين الأخلاقى، وظهرت واضحة فى نصه هى:

١- دروس مدرسة القضاء الشرعى، خاصة محاضرات عاطف بركات، الشخصية ذات التأثير القوى الحاسم فى حياة وتفكير أحمد أمين منذ تعينه مدرساً بالمدرسة، وعمله معه فى دروس الأخلاق ومشاركته فى إعداد هذه الدروس وفى معرفة مصادرها الأصلية فى لغتها الإنجليزية. ويذكر لنا أحمد أمين فى كتاب (حياتى) هذا التاثير بقوله : "وهذا هو عاطف بك بركات يدخل علينا يوماً فيجد مدرساً من دار العلوم يدرس لنا الأخلاق من كتاب أدب الدنيا والدين فلا يعجبه ذلك ويتولى تدريس هذه المادة بنفسه من المصادر الإنجليزية فيدرس لنا أحياناً كتاب ماكنزى فى علم الأخلاق وأحياناً كتاب مذهب المنفعة لجون ستيورات مل. وهكذا من مزيج لم يكن له نظير فى أى مدرسة أخرى"[٢٥] ويضيف موضحاً أثره فى مرحلة تالية بقوله: "واختارنى معيداً معه فى دروس الأخلاق، وهذا كان سبباً فى شدة اتصالى به واستفادتى منه، فكنت أذهب إلى بيته فى كثير من الأيام عند تحضير درس وكان يحضره من كتب الأخلاق الإنجليزية فكان يقرأ بالإنجليزية ويملينى بالعربية .. وكان له غرام بالبحث وصبر على الجدل وطول نفس فى المناقشة" [٢٦].

٢- دروس الجامعة المصرية الأدبية والفلسفية [٢٧] وتعاليم رجالها من المفكرين المصرين أحمد لطفى السيد، ومصطفى عبد الرازق[٢٨] وقد كان للأول تأثير كبير عليه من خلال شخصيته وكتاباته فى الجريدة وترجماته وأهمها ترجمة الأخلاق إلى نيقوماخوس الذى نجد أثره بإمتداد صفحات كتاب الأخلاق بحيث يكاد يفوق أثر أى مصدر آخر بإستثاء دروس عاطف بركات.

٣- الثقافة الفلسفية الأخلاقية الانجليزية عن طريق أستاذته الإنجليزية مس بور Power التى اصقلت تفكيره وفتحت أمام عقله أبواب الثقافة الكلاسيكية والحديثة وأهمها كتب الأخلاق. يقول: "أخترت أن أقرأ معها كتب أخرى فى الأخلاق أحياناً وفى الاجتماع أحياناً وفى آخر المرحلة قرأت معها فصولاً كثيرة من جمهورية أفلاطون بالانجليزية"[٢٩].

نستخلص مما سبق أولاً إن كتاب أحمد أمين لم يكن أول الكتب المطبوعة فى هذا القرن، فقد سبقته محاضرات الأخلاق فى الجامعة المصرية، وبعض الكتب الأخرى. وعدم الاسبقية الزمنية لايعنى عدم ريادة أمين للبحث فى علم الأخلاق، بل يؤكد هذه الريادة، فهو عمل لم يأت فى فراغ لكنه يتميز عما سبقه بحيث يمكن أن نعتبر أن الاعمال السابقة ماهى تمهيد للعمل الرائد.

وثانياً إن هذا العمل يجمع عناصر ثقافية متعددة الروافد، دينية إسلامية، فلسفية يونانية، عربية حديثة، وأدبية لغوية وعلمية يضم العلم إلى جانب الدين ويستفيد من تطور الدراسات النفسية والإجتماعية والسياسية والقانونية. ويقدم لنا نسيجاً متميزاً من هذه الروافد. وكان هذا العمل اساساً موجه لكثير من الأعمال الاخلاقية، فقد اتجه د. محمد مندور إلى ترجمة عدة دراسات فى الثقافة الأخلاقية بعنوان "من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث "للأساتذة: بوجلية، بريية، لاكروا،بارودى ومقدمة لبول لابى: وهو يتقدم بالاهداء للأستاذ أحمد بك أمين "من كبار رجالنا الذين عنوا بالدراسات الأخلاقية" فقد تفضل استاذى بمراجعة الترجمة"[٣]. ويمكن القول أن جهد أستاذنا المرحوم الدكتور توفيق الطويل ــ الذى تتلمذ على أحمد أمين ـ فى كتابه "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها" فى خطوطه العريضة وفى معظم موضوعاته ومراجعه يشير إلى تأثره بجهد أحمد أمين.

وقبل بيان مصادر كتاب الأخلاق علينا أولاً التعريف بالعمل وبيان الموضوعات التى تناولها، والمنهج الذى أتبعه، والتحليلات التى قدمها، والنتائج التى وصل إليها، والنسق العام للعمل حتى نستطيع أن نحدد مكانته فى تطور الدراسات الأخلاقية.

(٥)

لم يظهر كتاب "الأخلاق" بصورته الحالية دفعة واحدة، فالعمل قد طبع عدة مرات، وفى كل طبعة جديدة يتولاه صاحبه بالنظر والتعديل والاضافة. وقد طبع

فى حياة صاحبه ست طبعات الأولى عام ١٩٢٠، وهى طبعة يغلب عليها التوجه العملى، فقد وضعه للطلاب ليكون مرشداً لهم فى حياتهم الأخلاقية، ويبين لهم أهم نظريات العلم، وليعدهم للتوسع فى علم النفس والاخلاق والاجتماع وقد قسمه فى هذه الطبعة إلى ثلاثة أقسام: تناول فى القسم الأول موضوعات نفسية كالعادة والإرادة، وذكر فى القسم الثانى أهم نظريات علم الاخلاق وتاريخه، واهتم فى القسم الثالث بالمسائل العملية التى تعرض للإنسان فى حياته. ويستشعر أحمد أمين جدة وأهمية ماقدمه، فهذا العمل "لعله أول كتاب فى اللغة العربية من نوعه من حيث موضوعاته ونمطه" (٣١)

وتصدر الطبعة الثانية بعدها بعام ١٩٢١ ، وتزيد عن الأولى فى تناولها للغريزة، والوراثة والبيئة، وتتوسع فى موضوعات: كالحرية، وضبط النفس، والمحافظة على الزمن. وتصدر الطبعة الثالثة عام ١٩٢٥ وفيها أضاف بحثاً فى علاقة "علم الاخلاق بغيره من العلوم" فى المقدمة، وفصل عن الباعث فى الكتاب الأول. وفصل عن الشعور الأخلاقى " وآخر عن علاقة النظريات الأخلاقية بالحياة العملية "فى الكتاب الثانى، بل قدم زيادات عدة فى كل فصل..

ونعلم مما جاء فى الطبعة الرابعة (عن لجنة التأليف والترجمة ١٩٣١) مسألتين: الأولى أن وزارة المعارف قررت تدريس هذا الكتاب فى المدارس الثانوية ومدارس والمعلمين الأولية. والثانية تمايز عملين فى الاخلاق لأحمد أمين، هذا العمل (المدرسى) وكتاب الأخلاق الكبير، وهو أوسع من هذا الكتاب مادة وأشمل موضوعاً، ويقع فى (٣٢٠ صفحة) مطبوع بمطبعة دار الكتب المصرية (يقصد الطبعة الثالثة) ـ معنى ذلك أن الطبعة الثالثة والرابعة ليستا طبعتين لكتاب واحد، بل هما كتابين يسمى أحداهما "الأخلاق الكبير" والثانى "الأخلاق الصغير" وكأن أحمد أمين يتابع ابن رشد والشراح القدامى فى تقديمهم للمخلصات والمطولات، أو الشرح الصغير والكبير، وهى سنة فلسفية نجدها واضحة لدى رائد البحث الأخلاقى المعاصر فى العربية.

(٦)

ويهمنا هنا تحليل الموضوعات التى تناولها أحمد أمين فى عمله الذى يتكون فى طبعته السادسة ١٩٥٣ من مقدمة وثلاثة كتب. تدور المقدمة حول تعريف "علم الأخلاق" – لاحظ جيداً تحديد المجال والمصطلح فهو علم الأخلاق وليس فلسفة الأخلاق – وموضوعه، وفائدته، وعلاقته بالعلوم الآخرى. فهو علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغى أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضاً وشرح الغاية التى ينبغى أن يقصدها الناس فى أعمالهم، وينير السبيل لفعل ما ينبغى (ص٣). وموضوع علم الأخلاق هو الاعمال التى صدرت عن العامل (الفاعل الأخلاقى) عن عمد واختيار يعلم صاحبها وقت الاعمال ماذا يعمل. وهذه هى التى يصدر عليها الحكم بالخير أوالشر، وكذلك الاعمال التى صدرت لا عن إرادة ولكن يمكن الاحتياط لها وقت الانتباه والاختيار، وأما ما يصدر لا عن إرادة وشعور ولا يمكن له فليس من موضوع علم الأخلاق" (ص٤–٥). ويحدد الفائدة من علم الأخلاق بأن دارسه يكون اقدر على نقد الاعمال وتقويمها تقويماً مستقلاً عن طريق معرفة نظريات العلم وقواعده ومقاييسه.

ويحدد لنا علاقتة بغيره من العلوم، فهو فرع من الفلسفة ويتوقف أمام علاقته بعلم النفس، ويرى أن لعلم النفس الاجتماعى تأثير مباشر عليه أهم من علم النفس الفردى. ثم يتناول علاقته بعلم الاجتماع، فالمثل الاعلى الذى يرسخه علم الأخلاق للفرد يجب أن يقرن بوضع مثل أعلى للنظم الاجتماعية يعين الفرد على تحقيق غرضه، والذى يتكفل بذلك هو علم الاجتماع (ص٨) ثم يعرض علاقته بالقانون، ويبين الفرق بينهما.

ويشير بإيجاز إلى اقسام الكتاب (الثلاث) يتناول الاول: الموضوعات النفسية كالغريزة والارادة والوجدان (الضمير) وهى موضوعات لابد من دراستها من الوجهة الأخلاقية. ويبحث فى القسم الثانى: نظريات المقياس الأخلاقى وما يتعلق به، مع إشارة تاريخية لنظريات العلم. ويعرض للحياة الأخلاقية الواقعية فى القسم الثالث وهو قسم عملى تطبيقى. وموضوعات هذه الاقسام كما يتضح من عناوينها

جديدة على دراسة الاخلاق فى العربية، يتضح ذلك إذا ما تناولنا ها بالتفصيل على الوجه التالى :

الكتاب الأول (فى مناقب نفسية لابد منها فى الأخلاق)، وأسس السلوك وفيها يؤكد على علمية الاخلاق، وموضوعية قوانينه، وثبات الأسس التى يقوم عليها. أثبت العلم أن أخلاق الإنسان ليست حظاً يمنح حسب المصادفة والاتفاق، ولكنها تصلح وتفسد وترقى وتنحط تبعاً لقوانين ثابتة لاتتخلف، وأنا إذا عرفنا هذه القوانين وعملنا وفقها استطعنا أن نصلح أخلاق الإنسان بقدر ما تسمح طبيعته (ص١٤) فـ "دراسة الأسس النفسية ومعرفة قوانينها تمكن الإنسان من التربية الصحيحة"(ص١٥).

ويعرض للغريزة، ويذكر أهم الغرائز: حفظ الذات، حفظ النوع، الخوف. ويعتمد على كتب علم النفس فى تعريفها، فهى ملكة يقتدر بها على عمل يوصل إلى غاية من غير سابق نظر إلى تلك الغاية، ومن غير سابق تدريب على هذا العمل (ص١٩). ويرفض التفرقة القديمة التى ترى أن الحيوان يعمل عن غريزة والإنسان عن عقل فقط، فالإنسان يعمل عن غريزته وعقله معاً ولايمكن انفصال أحداهما عن الآخر، فالغريزة تعين الغاية المطلوبة والعقل يوجد الوسائل لتحصيل تلك الغاية. ويؤكد امكانية تربية الغريزة، فهى قابلة لأن تثبت وتنمى بالتربية كما أنها قابلة لأن تضعف بل تفنى بالاهمال (ص٢١) الغرائز عند أحمد أمين إذن هى المادة الأولى التى تتكون منها الأخلاق.

ويتحدث عن العادة وتكوينها موضحاً أن كل خيراً أو شراً يصير عادة بشيئين: ميل النفس إليه، وإجابة هذا الميل بإصدار العمل مع تكرار ذلك تكراراً كافياً. ويستعين بعلم وظائف الاعضاء لبيان أن أفعال الإنسان وعاداته مرتبطة بجهازه العصبى. ويعرض لخصائص العادة مستشهداً بأقوال عالم النفس جميس (ص٢٩) وجان جاك روسو (ص ٣٠) وتغير الامكانية تغير العادة والقواعد التى يجب اتباعها لتغييرها التى حددها "بين" و "جميس" نقلاً عن عاطف بركات (ص٣١) ومستشهداً بآيات القرآن الكريم" (ص٣٣) ثم يعرض للفكر والعادة استناداً إلى القوانين النفسية (ص ٣٤).

وينتقل إلى بيان "الوراثة أو البيئة" فهو يؤمن أشد الايمان بالوراثة على الإنسان، وقد طبق ذلك على نفسه فى كتابه "حياتى" [٣٢] فالوراثة من القوانين الطبيعية. فقد أصبح قانون الوراثة على الاجمالى من القوانين الثابتة الصحيحة التىلامجال للشك فيها (ص ٣٩) ونحن لانرث من آبائنا غرائز نامية ولا ملكات ناضجة وإنما نرث منهم استعدادات فقط (ص ٤٢). ثم يتحدث عن الصفات المكتسبة، والبيئة، ثم العلاقة بين الوراثة والبيئة.

ويميز فى الفصل الرابع "الارادة" تمييزاً دقيقاً بين كل الميل والرغبة والارادة. فالميل المتغلب يسمى رغبة. ثم يأتى العزم أو التصميم على العمل، وهذا العزم هو المسمى بالإرادة ثم يتبعها العمل. والميل الإرادى يتضمن : (١) شعوراً، (٢) ميلاً (٣) تروياً، (٤) عزماً، وهو المسمى بالإرادة ثم العمل بعد ذلك قد يكون أولاً يكون. (ص ٥٣). ويربط الارادة بالأخلاق، حيث يتناول فى هامش طويل موقف كانط من الارادة كما عرضه فى أسس ميتافيزيقا الأخلاق. (ص ٥٤-٥٥) [٣٣] ويعرض لأمراض الإرادة مثل: ضعف الإرادة، أو اتجاهها للشرور، ويبين أنواع علاج الإرادة، وحرية الارادة. وموقف الفلاسفة من هذه المسألة [٣٤] سواء اليونان أو العرب أو المحدثين أمثال : سبينوزا وهيوم ومالبرانش.

ويناقش فى تناوله الباعث على العمل هل الباعث دائماً اللذة؟ ويعرض لمذهب بنتام فى ذلك، ويرى أن القول باللذة الفردية "الاثرة" حط من شأن الإنسانية (ص ٦٣) وينتقد ذلك اعتماداً على سانيهلير المترجم الفرنسى للأخلاق إلى نيقوماخوس (ص ٦٤) ثم يعرض رأى سبنسر فى الاثرة والايثار (ص ٦٥ -٦٦).

ويعرض للخلق، وتربية الخلق بتوسيع دائرة الفكر، وصحبة الاخيار، ومطالعة سير الأبطال والنابغين، وعمل الخير، ثم يوضح علاج الخلق استناداً إلى أقوال أرسطو. ويخصص الفصل السابع للوجدان (يقصد الضمير) ويعرض لنشأته. وأختلافه، وخطئه، وتربيته، ودرجاته: الشعور بالخوف، ضرورة أتباع القوانين، أتباع ما نراه حقاً. حتى يصل بنا إلى "المثل الأعلى" آخر موضوعات الكتاب

الأول[٣٥]، ومم يتكون؟ (ص ٨٥). وبهذا يكتمل الكتاب الأول الذى يدور حول المباحث النفسية ذات الصلة الوثيقة بالاخلاق، وهى تمهيد ضرورى لابد منه حتى يتسنى تناول نظريات العلم وتاريخه فى الكتاب الثانى، وهذه التمهيدات بمثابة العناصر التى تتكون منها الأخلاق.

(٧)

ويضرب الكتاب (القسم) الثانى فى صميم علم الأخلاق كما يتضح من موضوعاته: الشعور الأخلاقى، مقياس الخير والشر، الحكم الأخلاقى، علاقته النظريات الأخلاقية بالحياة العملية، تاريخ البحث الأخلاقى، وذلك تحت مسمى "نظريات العلم وتاريخه" حيث يبدأ بالشعور الأخلاقى، وهو من أهم المسائل التى يبحث فيها علماء الأخلاق. ومقياس الخير والشر، الذى يفصل الحديث فى أهم أمثلته بدئاً من العرف. الذى يرفض أن نتخذ منه مقياساً فبعض أوامره غير معقول وبعضها ضار (ص ٩٤).

ومذهب السعادة (مقياس أخر). ويقصد به اللذة Hedonism الذى يميز فيه بين: السعادة الشخصية، والسعادة العامة، وهو يقصد ـ كما يتضح من شرحه لهذه الآراء المختلفة، مذهب المنفعة الفردية أو الأنانية، ومذهب المنفعة العامة. فالأول هو القائل إن الإنسان ينبغى أن يطلب أكبر لذة لشخصه، ويجب أن يوجه اعماله للحصول عليها. ويتوقف فى هامش ثلاث صفحات عند أكبر زعماء هذا المذهب ابيقور (ص ٩٨-١٠٠) وهوبز واتباعه. وعيب هذا المذهب من وجهه نظر أحمد أمين أنه يجعل صاحبه أثراً (أنانياً) لاينظر فى أعماله إلا لنفسه (١٠١) ويذكر الاعترضات التى وجهت إلى هذا المذهب.

ثم ينتقل إلى مذهب السعادة العامة وبين قوسين (المنفعة العامة) ويستخدم المصطلحين Universlistic Hedonism و Utilitoaroanism. ومن أكبر دعاته بنتام Bentham (١٧٤٨ - ١٨٣٢) وجون ستيورات مل (١٨٠٦-١٨٧٣) ــ ويعطينا هامش عن كل منهما ــ اعتماداً على سد جويك الذى اعتمد عليه بدوره تلميذه توفيق

الطويل، ويتناول اللذة في رأي النفعيين، وينتقل صفحات طوال عن مل (١٠٧،١٠٨،١٠٩) في الغالب اعتماداً على عاطف بركات. ويذكر الاعتراضات المختلفة عليه (ص ١١٠-١١٢).

ويعرض للحدس تحت عنوان مذهب اللقانة، الذي يشير تعريفه له ـ المستمد من لسان العرب ـ والمصطلح الذي يذكره intuition إلى تأرجح أحمد أمين في تحديد المصطلحات، حيث استقر الباحثون في تحديد معنى هذا المصطلح ـ الذي يترجم أحياناً بالبصيرة أو البداهة، والعيان أو اللقانة ـ على أنه الحدس. وقد خصص محمود الخضيري مقالة كاملة لبيان كيفية ترجمة هذا المصطلح [٣٦] وهو المذهب الذي يرى أن في كل إنسان قوة غريزية باطنة يميز بها الخير والشر. ويقارن بينه وبين مذهب السعادة، ويعلي من شأنه، فهو يرى أن الفضائل فضائل في جميع الظروف. وأنها أمور بديهية، وأنها ليست محلاً للشك (ص ١١٤) ويشير للفلاسفة الحدسيين: مثل أفلاطون مقابل أرسطو، والرواقيين وابكيتوس، وكانط في العصور الحديثة الذي يفيض في الحديث عنه (ص١١٩-١٢٠).

والمذهب الرابع هو "النشوء والارتقاء، وهو مذهب أثر تأثيراً كبيراً على أغلب المثقفين المصريين في الثلاثينات، ومنهم أحمد أمين الذي أهتم به في مجال الأخلاق كما يذكر في كتابه "حياتي" [٣٧]. ويشير إلى تطبيق سبنسر له في الأخلاق، ويلخص أراء سبنسر ـ (١٢٤-١٢٨) ـ الذي يتخذ مقياس العمل تعديل النفس على وفق ما يحيط بها من الظروف. ويبين أن هناك أراء أخرى في تطبيق مذهب النشوء والأرتقاء وانتقادات له وأن كان لا يذكرها. ونجد التوسع في نفس الموضوع في كتاب توفيق الطويل "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها".

ويخصص الفصل التالي للحكم الأخلاقي ونشأته وارتقاؤه اعتماداً على ماكنزي. فالحكم الأخلاقي ينمو من العادة إلى القانون، ثم يتابع نموه إلى أن يصل إلى المبادئ المبنية على النظر، وهو يتدرج من حكم على الأعمال الخارجية وحدها إلى أن يصل إلى حكم على الخلق. وهو ينتقل من عادات تكونت في بيئة خاصة

إلى مبادئ عامة صالحة لكل أمة وفى جميع الأحوال (ص ١٤١) ويتوج هذه النظرية بتناول علاقتها بالحياة العملية. فنظرية المقياس الأخلاقى تختلف من حيث أثرها فى الحياة العملية (ص ١٤٢) ويتوقف عند القانون الأخلاقى والقوانين الأخرى، موضحاً الفروق بين القوانين الأخلاقية والوضعية. ويرى أن لسعادة الإنسان فى هذه الدنيا لابد من خضوعه للقوانين المختلفة.

ويختتم الكتاب الثانى (القسم النظرى) بنظرة إجمالية فى تاريخ البحث فى الأخلاق ابتداء باليونان منذ السفطائيين الذين يقدم لهم صورة منصفة، فالسوفسطائى يعنى الحكيم، وهم طائفة من الفلاسفة كانوا معلمين يجمعهم غرض واحد، هو إعداد شبان اليونان ليكونوا وطنيين صالحيين أحراراً. يعلمون ما يجب عليهم لوطنهم، وقد اداهم النظر فى هذه الواجبات إلى النظر فى أصول الأخلاق "كانوا ابعد من معاصريهم نظراً، وأشدهم اجتهاداً فى أيقاظ العقول وتحررها من الاوهام" وهى نظرة موضوعية أكثر أنصافاً للسوفسطائية من نظر مؤرخى الفلسفة القدامى والمحدثين من اليونان والعرب، وهى نفس نظرة هيجل لهم فى كتابه تاريخ الفلسفة. وقد أشار إلى ذلك أيضاً توفيق الطويل. وسقراط عنده مؤسس علم الأخلاق، وبين أحمد أمين أثره على المذاهب الأخلاقية المختلفة: الكلبيون والقورينائيون، ثم أفلاطون وأرسطو، والرواقيون والابيقوريون، وهو يتابع سدجويك فى ذلك وأن كان لايذكره فى المتن ولا الهامش.

ثم يعرض للأخلاق فى القرون الوسطى (ص ١٥٥-١٥٦) وعند العرب، الذين لم يعرفوا فى جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة وإنما كان عندهم حكماء وبعض الشعراء دعوا إلى الفضائل مثل: لقمان الحكيم، وأكثم بن سيفى، وأشعار زهير بن أبى سلمى وحاتم الطائى. وكم كنا نتوقع أن يتوسع أحمد أمين بثقافته الأدبية والتاريخية فى هذا الجانب. يشير بإقتضاب وينتقل سريعاً للأخلاق فى الإسلام متوقفاً أمام البحث العلمى فى الأخلاق عندهم مؤكداً على "أن الدين كان عماد كثيراً مما كتبوا فى الأخلاق، كما نرى فى كتاب الأحياء للغزالى وادب الدنيا والدين للماوردى. ويذكر لنا اشهر من بحث فى الأخلاق بحثاً علمياً الفارابى، وأخوان الصفا، وابن سينا

ومسكويه. ثم الأخلاق فى العصور الحديثة. ويتوقف عند ديكارت (٣٨) ويذكر سريعاً أسماء : بنتام ومل وجرين وسبنسر وسبينوزا وهيجل وكانط وكوزان وكونت ويعتمد فى ذلك على سدجويك كما يذكر لنا (ص ١٦٢) ويختتم هذا الجزء والكتاب الثانى بتقرير أنه منذ مل وسبنسر والبحث الأخلاقى قاصر على إيضاح هذا النظريات السابقة، أى ليس هناك إضافة جديدة فى ميدان الأخلاق. وإن كان هذا الرأى صحيحاً فى طبعة الكتاب الأولى فإنه خلال العقود التى تفصل هذه الطبعة الأولى عن الطبعة التى بين أيدينا (السادسة عام ١٩٥٣) نجد كثيراً من التطورات الحديثة فى هذا المجال لدى: الوضعيين والبرجماتيين والوجوديين وأصحاب الاتجاهات اللغوية والانفعالية والحدسية من أمثال: جورج إدوار مور، وجون ديوى، وسارتر بحيث استحدثت نظريات وفروع لعلم الأخلاق ومناهج جديدة فى التحليل المنطقى للأحكام الأخلاقية وظهرت دراسات فى الميتا – اثيكا Meta EThics والنظرية العامة فى القيمة لم يشير إليها صاحب الأخلاق. ومعظم هذه الجهود درست وعرفت فى العربية.

(٨)

ويتناول أحمد أمين فى الكتاب الثالث (القسم العملى) وحدة المجتمع، وعلاقة الأفراد به، ويناقش مسائل هامة مثل: القانون والرأى العام (ص١٧٢–١٨٣)، القانون والحرية، احترام القانون، الرأى العام، وسلطانه، ثم الحقوق والواجبات ويعرض لحق الحياة، وحق الحرية. وأنواع الحريات : حرية الرأى، حرية الإجتماع والخطابة، حرية الصحافة، الحرية السياسية. وحق الملك، وحق التربى. يفيض – ربما بتأثير قاسم أمين وكتابات منصور فهى – فى بيان "حقوق المراءة" وهو موضوع أخلاقى على درجة عالية من الأهمية ربما لم يعرض له فلاسفة الأخلاق، وأن أزداد الإهتمام المعاصر به. وينتقل إلى الحديث عن الواجب. فيعرض لأقسام الواجبات، واهمها، مثل: الواجبات على الإنسان لله. وواجب الإنسان لأمته (الوطنية) (٣٩) ويذكر مظاهر الوطنية، وهى مسائل غاية فى الأهمية لباحث أخلاقى مصرى يكتب عن الأخلاق عشية ثورة ١٩١٩ (صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٢٠) فيذكر مظاهر الوطنية مثل : الدفاع عن البلاد، وقف الحياة

على خدمة الوطن، إداء الواجب، تشجيع المصنوعات الوطنية وتفضيلها على غيرها من الحاصلات الأجنبية (ص٢٢٠).

ويذكر بعد ذلك الفضائل الأخلاقية الذى حددها أفلاطون وأرسطو وشفف بالحديث عنها الفلاسفة المسلمين مثل: الفضيلة، الصدق، الشجاعة، العفة (ضبط النفس) العدل. ويضيف إليها الإقتصاد، والمحافظة على الزمن. ثم الأمراض الأخلاقية وعلاجها.

بالنسبة للفضيلة (الخلق الطيب) يعرض لأختلاف الفضائل، وأقسامها. ويستشهد بالفلاسفة اليونان : سقراط وأفلاطون وأرسطو، ويفيض فى الاستشهاد بالأخير (ص ٢٢٨-٢٣٠-٢٣١) ويعرض لنظرية الوسط فى الفضائل . ثم يختار بعض الفضائل للحديث عنها هى: الصدق (ص ٢٣٤-٢٤١) والشجاعة. فيذكر الشجاعة الأدبية، ويقدم أمثلة لها بابن رشد الفيلسوف، وابن تيمية الفقيه، وجاليليو العالم، وكامبانيلا الفلكى. ثم يتناول العفة (ضبط النفس) ويستشهد بالماوردى فى أدب الدنيا والدين، وسنيكا. ويعرض للزهد، ويستشهد بجون ستيورت مل. ثم يعرض لأهم أنواع ضبط النفس مثل: ضبط النفس عن الغضب، وعن الاسترسال فى الإنقباض والسخط، وعن الاسترسال فى الشهوات الجسمية، وضبط الفكر فلا يتركه يهيم فى كل واد.

ويتوج الفضائل متابعاً أفلاطون بالحديث عن العدل. فهو عنده نوعان: نوع يوصف به الفرد، ونوع يوصف به المجتمع أوالحكومة [٤٠] . ويعرض للعدل والمساواة موضحاً حجج القائلين بعدم المساواة، ورد دعاة المساواة على هذه الحجج" هوبز، جيفرسون. ثم العدل والرحمة، وبعد ذلك يتناول **الإقتصاد** مستشهداً بجون ستيورات مل (ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤). والمحافظة على الزمن، وأوقات الفراغ وكيف نقضيها. وينتهى الكتاب بالحديث عن الأمراض الأخلاقية وعلاجها. ويشير فى النهاية إلى الكتب التى اعتمد عليها وأقتبس فيها ليرجع إليها من شاء التوسع فى العلم. وتتكون من كتب عربية وإنجليزية.

(٩)

وقراءة فاحصة لهذه المحتويات، وتلك الموضوعات التى يثيرها ويناقشها أحمد أمين ويدخلها فى صلب نصه توضح ثقافته المتنوعة المتعددة الروافد. حيث يكشف نص الأخلاق عن طبقات عديدة فى بناء أحمد أمين الفلسفى. قد لا تظهر لأول وهلة، فهذا العمل أشبه بالبناء. وقد لاحظ محمود تيمور ذلك وهو يحاول رسم "صورة أحمد أمين" الذى يصفه بالبناء العظيم، الذى يرمى دائماً من وراء سعيه إلى هدف مقصود، وذلك إن له رسالة واضحة يبتغى تجديد العقلية العربية وإعدادها بما يعنيها على ملاحقة الزمن فى سيره الحثيث.[٤١].

وداخل بناء أحمد أمين نجد طبقات من الثقافة الإسلامية خاصة القرآنية. ومن الثقافة العربية الأدبية وبالطبع الثقافة الفلسفية القديمة والحديثة لدى اليونان والعرب والمحدثين. بالإضافة للاهتمام الكبير بالعلوم الإنسانية: علم النفس والاجتماع والعلوم الطبيعية السائدة فى عصره. وسوف نعرض لهذه الثقافات كما ظهرت فى كتاب الأخلاق.

الثقافة الدينية القرآنية والتى حصلها فى الأزهر، الذى أمده بقدرات لا تتوفر إلا اللازهريين "كان من الأزهريين القلائل الذين أوتوا دقة النظر، وحرية الفكر، وسعة الأفق. فكان فى الدين صاحب إجتهاد وكان فى اللغة صاحب رأى، كان همه من الكتابه أن يقرر، وأن يقنع ، لا أن يؤثر ويمتع. ولعل منشأ ذلك فيه أن عقله كان أخصب من خياله، وأن علمه كان أكبر من فنه". [٤٢] وتتضح هذه الثقافة الدينية فى عدم فصله بين الدين، الإسلام وبين الأخلاق وتأكيده على اعتماد الفلاسفة المسلمين على الدين. وعلى عكس ماصرح به بعض من أشاروا إلى كتابه، فهو لايترك الاستشهاد بالآيات القرآنية فى أى موضوع من موضوعات كتابه، فهو يستشهد بالقرآن فى حديثه عن أثر البيئة على الإنسان (ص ٤٧) وفى حديثه عن الضمير ودرجات الضمير فى القول بما يراه الإنسان حقاً (ص ٨١) وفى نقده للعرف كمقياس للأخلاق (ص ٩٤) فى تحليله للحكم الأخلاقى (ص ١٣٧)، وحين يعرض للأخلاق فى الإسلام (ص ١٥٧) وفى الواجبات على الإنسان لله

(ص٢١٥) وفى حديثه عن الوطنية (ص ٢١٩) وحين يتناول العفة (ص ٢٥٦) والعدل (ص٢٦٣). كما يستشهد أيضاً بالأحاديث النبوية فى قواعد تغير العادة، حيث يذكر حديث الرسول "إنما الصبر عند الصدمة الأولى"(ص٣٣).

وتتجلى ثقافة أحمد أمين الأدبية فى الاستشهاد بالشعر العربى عدة مرات وفى صفحات عديدة، فهو يذكر فى حديثه عن الوراثة والبيئة قول الشاعر القديم ــ رأيت العقل عقلين فمطبوع ومصنوع (٤٣) كما يذكر قول الشاعر "إذا مت ظمآ فلا نزل القطر" عند حديثه عن السعادة الشخصية(٤٤) وفى حديثه عن وحدة المجتمع وعلاقة الأفراد به يذكر: والناس للناس من بدو وحاضرة ـ بعض لبعض وأن لم يشعروا (٤٥) ويذكر أشعاراً لأبى العلاء، والبارودى (٤٦) وغيرهما (٤٧) وفى تأريخه للبحث الأخلاقى عند العرب يذكر حكماء العرب الشعراء أمثال زهير ابن أبى سلمى وحاتم الطائى، ويذكر لقمان الحكيم وأكثم بن سيفى(٤٨) كما يشير إلى الجاحظ(٤٩).

وعلينا أن نقف وقفة أمام الجانب الفلسفى من ثقافته، وهو-جانب غلب عليه وعرف به وكتب فيه، لذا لم يجد أبنائه أستهلال للكتاب الذى صدر فى الذكرى الأولى لوفاته سوى مخاطبته بوالدنا العزيز : عشت حياتك للفكر الخالص، توجه أبناء الأمة نحو الخير والعلم، فكنت مفكر الشرق وحكيم الإسلام". وفى نفس الكتاب كتب الأهوانى عن أحمد أمين الفيلسوف، مؤكداً أنه فى كتابه الحياة العقلية فى الإسلام فيلسوفاً، فإذا كانت الفلسفة تحليل العقل البشرى، فلم يفعل أحمد أمين أكثر من ذلك، حاول أن يلتمس العلل البعيدة التى غذت العقلية الاسلامية ... نظر إلى العقل الإسلامى فشرحه فى حرية شديدة وانتقل من التحليل إلى الأفكار التركيبية التى أنتهت إليها العقلية حتى تحققت فى الحياة ... ويرى أنه لا غرابة فى أن يكون أحمد أمين فيلسوفاً معاصراً موجهاً للشرق الحديث (٥٠). وهو يؤكد فى نفسه هذا الميل والاتجاه إلى التفلسف "ومزاجى فلسفى أكثر منه أدبياً، حتى فى الأدب، أكثر ما يعجبنى منه ما غزر معناه ودق مرماه" (٥١) .

وكتب فى "صورة من حياتى": "ومما أحس به أيضاً أننى الآن أكبر حرية فى الفكر، كثير النقد، لا اتخرج من انتقاد بعض المسائل الفقهية وما يتبعها. وأكثر ميلى هذا السنة إلى القراءة فى علمى الاجتماع والأخلاق." (٥٢) . أن وصف أمين

بالفيلسوف قد بدأ منذ عين فى مدرسة القضاء الشرعى، حيث يخبرنا عبد الوهاب عزام بتسمية تلاميذ أحمد أمين له بسقراط الفيلسوف. وفى فترة لاحقه من حياتهم كانوا يعتبرونه "الشيخ الرئيس"(٥٣).

فها هو يترجم كتاب "مبادئ الفلسفة" عن الإنجليزية. ويكتب فى الأخلاق ويستند إلى المصادر الفلسفية العربية والإنجليزية فى الفلسفة اليونانية، والإسلامية والحديثة. يذكر السفسطائين وينصفهم كما يذكر سقراط وأفلاطون وأرسطو وكذلك الكلبيون والرواقيون والأبيقوريون والقورينائيون، كذلك ابن سينا والفارابى ومسكويه والماروى وابن طفيل والفلاسفة المحدثين: هوبز وبنتام ومل وكانط وهيجل وجرين. وغيرهم يرجع للأصول العربية فى الأخلاق وكذلك النصوص الإنجليزية. وأن كنا نأخذ عليه عدم استقرار المصطلح أو أستخدام ترجماته له لا تتفق مع ما استقر بعد ذلك مثل استخدام العامل للدلالة على الفاعل الأخلاقى، أوترجمة الحدس intuition بمذهب اللقانة، وأيضاً عدم التفرقة الدقيقة بين مذهب المنفعة والسعادة واللذة حيث يستخدمهم بمعنى واحد.

وبالإضافة للثقافة الدينية والأدبية والفلسفية فإن ما يميز كتاب أحمد أمين فى الأساس الاعتماد الشديد على العلم والثقة بقوانينه. يتضح ذلك فى أختياره اسم علم الأخلاق واستخدامه بدلا من فلسفة الأخلاق، وتأكيده على علمية وموضوعية علوم النفس والاجتماع وثبات قوانينهم. بل وتأسيسه لكثير من الأراء على ما أحرزته العلوم الطبيعية من تقدم خاصة فى مجال الاحياء بتأثير نظرية داروين ومشايعته لنظرية النشوء والارتقاء والتطبيق الأخلاقى لها. وتأكيده على دور الدوافع والغرائز والوراثة والبيئة على سلوك وأخلاق الإنسان.

لقد تشابكت وتضافرت هذه الثقافات التى شغلت بها الحياة الفكرية فى مصر سواء فى الأزهر أو مدرسة القضاء الشرعى أو الجامعة وفق الكتابات المختلفة التى يقدمها الكتاب، وتغلغلت فى فكر أحمد أمين عبر مصادر متعددة وظهرت فى نسيج متميز فى عمل لم يلتف إليه الباحثون بصورة كافية هو كتاب الأخلاق. وإذا كنا نتفق مع طه حسين فى قوله أن أحمد أمين صورة صادقة لوطنه الخالد، فإنه يمكننا أن نقول أن كتاب الأخلاق مرآة لثقافة أحمد أمين بمختلف فروعها وروافدها التى هى فى نفس صورة للثقافة فى مصر فى هذه الفترة.

المراجع والهوامش

1) محمد فريد أبو حديد : شخصية أحمد أمين فى كتاب أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ،١٩٥٥، ص ٩١.

2) د. طه حسين : أحمد أمين العالم، المصدر السابق، ص ٦٤

3) راجع كل من : د. شوقى ضيف : أحمد أمين الجامعى ص ٥٣، د. أحمد فؤاد الأهوانى : أحمد أمين ناشر الثقافة، ص ٨٨، والأمير مصطفى الشهابى : أحمد أمين الكاتب، ص ١٠٥ من المصدر السابق.

4) راجع دراستنا عن توفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية، الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة عنه ١٩٩٥.

5) يقول أحمد أمين عن الحياة العقلية: "كان ذلك تمهيداً لمشروع واسع فى البحث وضعناه نحن الثلاثة: الدكتور طه حسين والأستاذ عبد الحميد العبادى وأنا خلاصته أن نقوم بدرس الحياة الإسلامية من نواحيها الثلاث فى العصور المتعاقبة من أول ظهور الاسلام، فيختص الدكتور طه بالحياة الأدبية والأستاذ العبادى بالحياة التاريخية وأختص أنا بالحياة العقلية " أحمد أمين : حياتى ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

6) انظر محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤. وأيضاً بنية العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

7) انظر محمد اركون : تاريخية الفكر العربى، ترجمة هاشم صالح، مركز الأنماء القومى، بيروت د. ت، وأيضاً الفكر الإسلامى قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومى، بيروت، لبنان، ١٩٨٧.

8) سلطان بك محمد: الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف، القاهرة د. ت.

9) طنطاوى جوهرى : محاضرات فى الفلسفة العربية والأخلاق.، جريدة الشعب المصرية، الحزب الوطنى القديم نوفمبر ١٩١٢، العدد ٢٣١، وما يليه.

10) عبد القادر المغربى : الاخلاق والواجبات. د. ت.

11) يقول توفيق الطويل : أما العربية فقد خلت من هذا الصنف من كتب الأخلاق، فتراثها القديم كما يبدو فى آثار [ابن] مسكويه والغزالى وابن عربى ومن إليهم أنظار أخلاقية يلتقى فيها النظر الإسلامى بالتفكير اليونانى غالباً. وليس فيها كتاب واحد ـ فيما نعلم ـ يعرض لتأريخ مذاهب الأخلاق. ولسنا نعرف فى الحديث من المؤلفات العربية كتاباً يسد هذا النقص، مع استثناء الجهد المشكور الذى بذله أستاذنا أحمد أمين بك فى كتابه "الأخلاق الكبير (١٩٣٠)

والصغير (١٩٣٣) انظر "مقدمة ترجمة كتاب سدجويك المجمل فى تاريخ علم الأخلاق" دار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٤٩ ص٣٧.

١٢) د. أحمد عبد الرحمن : الفضائل الخلقية فى الإسلام، نشر دار العلوم ، الرياض ١٩٨٣ ص٢٩.

١٣) د. أبو اليزيد العجمى: هل أرخ المسلمون لعلم اخلاق إسلامى، حوليات دار العلوم، العدد الحادى عشر ١٩٨٣، ص ٢٢٥.

١٤) مرجع سبق ذكره.

١٥) انظر دراستنا طنطاوى جوهر والدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية. [قيد الطبع]

١٦) وهو من أوائل الدراسات التى ظهرت هذا القرن يصنفه أبو اليزيد العجمى فى دراسته السابقة ضمن الدراسات العامة التى تفتقد النظرة المنهجية لعلم الأخلاق، العجمى، ص ٢١٦.

١٧) وهو من الأعمال الوعظية الإرشادية العملية وليس عملاً علمياً.

١٨) هذا العمل نموذجاً مستحدثاً لكتاب الفضائل الإسلامية المبنية على الاحاديث والسيرة النبوية.

١٩) انظر نشرتنا لهذا العمل فى إطار الدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية.

٢٠) اندريه لا لاند : محاضرات فى الفلسفة، القسم الثانى نفسية الاحكام التقويمية، "ترجمة يوسف كرم، مطبوعات الجامعة المصرية، القاهرة، ١٩٢٩، ص٣٤ وما بعدها.

٢١) يذكر لنا أحمد أمين عن اتصاله بحزب الأمة واتصاله بجريدة "الجريدة" التى كان يرأس تحريرها الاستاذ أحمد، لطفى السيد، حياتى ص ١٢٣ كذلك حضوره اللقاءات الفكرية والسياسية فى منزل مصطفى عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ٩٨ ، ١٦٧.

٢٢) عن علاقة أحمد أمين بطه حسين يمكن الرجوع إلى ماكتبه العميد بمناسبة مرور عام على وفاة أحمد أمين، فى كتاب أحمد بقلمه وقلم اصدقاءه، ص٦٢ وما بعدها.

٢٣) راجع أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٣ صفحات ٦،٧،٩،٦٤،٧١،١١٧.

٢٤) إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والآلم، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٦.

٢٥) أحمد أمين، حياتى، ص ٦٥.

٢٦) المصدر نفسه، ص ١١٩. ويخبرنا عبد الوهاب عزام فى "ذكريات عن أحمد أمين" بوقع تدريس الرائد على طلابه يقول : "حينما كنت من طلبة القسم العالى درس لنا الأستاذ علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق، وكان تلقاه عن استاذه محمد عاطف بركات ناظر المدرسة. ثم تولى درس هذا العلم الاستاذ محمد عاطف نفسه وكان أحمد أمين حريصاً على متابعة التلقى عن استاذه فكان يوضع له كرسى فيستمع إلى درس الأخلاق معنا. وكان موضع الدرس حينئذ

رسالة فى مذهب المنفعة العامة للفيلسوف الانجليزى جون سيتورات مل، وجاء فى مقدمة هذه الرسالة كلام عن الأخلاق منذ جلس الشاب سقراط يتلقى العلم عن الشيخ فيثاغورس، فاولع الطلبه منذ قرأوا هذه الجملة أن يلقبوا أحمد أمين الشاب سقراط، "ص ٧٧-٧٨ من أحمد أمين بقلمه وقلم اصدقائه.

٢٧) يذكر أحمد أمين فى كتابه "حياتى" حضوره دروس الجامعة الأهلية خاصة محاضرات نللنيو تاريخ الفلك عند العرب، وسانتيلانا محاضرات فى الفلسفة الإسلامية وغيرها"، ص ١٠٠.

٢٨) المرجع السابق، ص ٩٨، ١٦٧.

٢٩) يقول أحمد أمين: "عدت إلى مدرسة القضاء كما كنت، ودرست كما كنت أدرس أهم دروسى، دروس الأخلاق، وبجانبها فقه أو تاريخ أو منطق. وأحسست ثانية جاحتى الشديدة إلى لغة أجنبية فدروسى فى الأخلاق مصدرها مذكرات عاطف بك التى نقلها عن الإنجليزية، وأنا شيق إلى أن اتوسع فيها. ومن حولى من الأساتذة المصريين يستفيدون أكبر فائدة فى مادتهم التى يدرسونها من اللغة الإنجليزية أو الفرنسية. وقد أخفقت فى تعلم الفرنسية فلأجرب حظى فى تعلم الإنجليزية"، ص ١٤١. ويضيف "ووفقت إلى سيدة إنجليزية كان لها أثر كبير فى عقلى ونفسى مس بور" ص١٤٣.

٣٠) بول لابى واخرون : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث، ترجمة د. محمد مندور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٣١) أحمد أمين: الأخلاق، مقدمة الطبعة الأولى.

٣٢) يقول احمد أمين مؤكداً إيمانه بالعلم وبأهمية عامل الوراثة فى أول صفحات كتاب حياتى: "ما أنا ألا نتيجة حتمية لكل مامر علىّ، وعلى أبائى من أحداث، فالمادة لاتنعدم كذلك المعانى (ص١) .. ولوورث إنسان ماورثتُ وعاش فى بيئة كالتى عشت لكان أياى أو ما يقرب منى جداً (ص٢) ... ثم يضيف لقد عمل فى تكوينى إلى حد كبير ماورثت عن أبائى، والحياة الاقتصادية التى كانت تسود بيننا، والدين الذى يسيطر علينا. واللغة التى نتكلم بها، وأدبنا الشعبى الذى كان يروى لنا، ونوع التربية الذى كان مرسوماً فى ذهنى أبوى ولولم يستطيعاً التعبير عنه ورسم حدوده ونحو ذلك، فأنا لم أصنع نفسى ولكن صنعها الله عن طريق ما سنه من قوانين الوراثة والبيئة "ص ٣.

٣٣) اهتم الباحثين العرب التاليين أهتماماً كبيراً بكانط وفلسفته الخلقية وافاضوا فى شرحها وترجمة أعماله خاصة تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق التى ترجمت ثلاث مرات إلى العربية. راجع عن فلسفه كانط الأخلاقية ماكتبناه فى الأخلاق الهيجلية، المجلة الفلسفية العربية، التى تصدرها الجمعية الفلسفية العربية، الأردن، العدد الثانى، المجلد الثانى، يناير ١٩٩٣، ص ٥٣.

٣٤) أهتم جداً بحرية الإرادة من الناحية الأخلاقية الدكتور زكى نجيب محمود الذى شارك أحمد أمين فى إصدار عدد من الكتب الفلسفية مثل: قصة الفلسفة اليونانية، وقصة الفلسفة الحديثة، وقصة الأدب فى العالم وذلك فى عمله الهام الأول "الجبر الذاتى، الذى كان موضوع رسالته للدكتوراه عام ١٩٤٨ بالانجليزية وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٧٣ بترجمة إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة زكى نجيب محمود. راجع دراستنا عنه فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بمصر والفصل الخامس من الكتاب الحالى.

٣٥) وهو موضوع اهتم به اهتماماً كبيراً واصدر فيه عدد من الدراسات الدكتور توفيق الطويل، راجع عنه الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة ، ١٩٩٥.

٣٦) محمود الخضيرى: كيف نترجم المصطلح intuition؟ مجلة علم النفس، المجلد الأول العدد الثالث، القاهرة، فبراير ١٩٤٦.

٣٧) يذكر لنا أحمد أمين اهتمامه الشديد بنظرية التطور (النشوء والارتقاء) ومتابعته لكل ما يكتب عنها أو يلقى فيها من محاضرات. فقد استمع إلى محاضرة للشيخ العمروسى فى أحد المحاضرات العامة لمدرسة القضاء الشرعى عن سبنسر: حياتى ص ٩٦. ويقول: "شغفت" أياماً بنظرية التطور لداروين فقرأت فيها كتب شبلى شميل بالعربية وبعض الكتب بالانجليزية التى تعرض للموضوع، واعددت محاضرات فيها القيتها على طلبة مدرسة القضاء الشرعى وبعض اساتذتها بحضور ناظرها وكانت إحدى المحاضرتين فى معنى النشوء وما يرمى إليه والثانية فى تطبيق النشوء على الأخلاق كما اتجه إلى ذلك سبنسر وغيره" (حياتى، ص ١٨٦).

٣٨) يفيض أحمد أمين فى الحديث عن ديكارت اكثر من غيره مع قلة كتاباته الأخلاقية بالقياس إلى سواه. وقد أفردنا الفصل التاسع للأخلاق عند ديكارت فى كتابنا: الديكارتية فى الفكر العربى. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠.

٣٩) يتفق ذلك مع ميل أميل لدى أحمد أمين فى الاهتمام بالوطنية بالمعنى العميق الجاد بعيدا عن الأهتمامات السياسية الضيقة، وهذا ما لاحظه بحق الدكتور عبد الرازق السنهورى فيما كتبه عن أحمد أمين المجاهد. انظر أحمد أمين بقلمه وبقلم اصدقائه، ص ٦٦ ــ ٧٦.

٤٠) راجع أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الكتاب الأول عن العدل.

٤١) محمود تيمور: صورة أحمد أمين، فى أحمد أمين بقلمه، ص ١٠٢.

٤٢) أحمد حسن الزيات: أحمد أمين الأديب، المرجع السابق ص .

٤٣) أحمد أمين، الأخلاق، ص ٥٠.

٤٤) المرجع السابق، ص ١٠١.

٤٥) المرجع السابق، ص ١٦٨.

٤٦) المرجع السابق، ص ٢١١.

٤٧) المرجع السابق، ص ٢٧٨.

٤٨) المرجع السابق، ص ١٥٦.

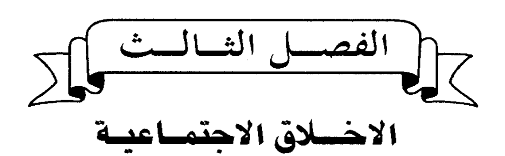
٤٩) المرجع السابق، ص ١٧٠.

٥٠) أحمد فؤاد الأهوانى: أحمد أمين الفيلسوف، فى أحمد أمين بقلمه .. ص ٢٩ ـ ٣١.

٥١) أحمد أمين: حياتى، ص ٣٤١.

٥٢) أحمد أمين: أحمد أمين بقلمه، ص ٦.

٥٣) المصدر السابق، ص ٨١.



الفصل الثالث

الاخلاق الاجتماعية

أولاً ـ منصور فهمى الربط بين الأخلاق والمجتمع

ظهر الاهتمام مبكراً بالأخلاق الاجتماعية كما تحددت فى المدرسة الفرنسية الاجتماعية وسادت آراء هذه المدرسة وذاعت وانتشرت بين المؤيدين الدعين لها من جهة والرافضين الناقدين سواء من وجهة نظر الأخلاق الدينية، أو الفلسفية من جهة أخرى. وقد تبلورت الدعوة للأخلاق الاجتماعية لدى الرعيل الأول من المفكرين العرب وفى مقدمتهم مبعوثى الجامعة المصرية الأهلية الذين اتجهوا إلى فرنسا كما نجد لدى منصور فهمى أبرز هؤلاء، وأيضاً لدى عبد العزيز عزت فى مرحلة تالية، ثم عند كل السيد محمد بدوى والدكتور محمود قاسم اللذين قاما بترجمة الكتب الرئيسية فى هذا المجال، ويستمر هذا الاتجاه لدى الدكتور قبارى محمد إسماعيل. ومقابل الدعوة لهذا الاتجاه نجد الموقف النقدى المقابل يظهر لدى فريقين الأول اتجاه أصحاب الأخلاق القرآنية خاصة محمد عبد الله دارز، والثانى لدى أصحاب الاتجاه الأخلاقى الفلسفى بمدارسه المتعددة سواء كان مثالياً لدى توفيق الطويل، أو فينومينولوجيا وجودياً لدى زكريا إبراهيم، وسوف نتوقف عند أعلام هذا الاتجاه الداعين إليه ونبدأ بالدكتور منصور فهمى.

لم يحظ منصور فهمى بما هو أهلاً له من الدراسة حيث لم نعثر على دراسات تتناول تفكيره الأخلاقى رغم كونه من أوائل من قام بتدريس الأخلاق فى الجامعة المصرية باستثناء شذرات قليلة لا تتعدى إلا سطر جاءت فى سياق عابر خلال شهادات زملائه وأصدقائه فى عدد أصدرته مجلة كلية الآداب [(١)] وفى مقدمة الكتاب الذى أصدرته الهيئة العامة للكتاب جامعاً لمقالاته وأبحاثه تحت عنوان "أبحاث وخطرات"[(٢)] وتوضح هذه الشذرات بالإضافة إلى اهتماماته الأخلاقية عامة اتجاهه الاجتماعى فى درس الأخلاق، وسوف نستعين بما ورد فيها نظرا لقلة كتابات منصور فهمى من جهة وعدم عثورنا على محاضراته بالجامعة المصرية

ومدرسة المعلمين العليا، والتى اتجهت فى معظمها نحو الأخلاق والدراسات الاجتماعية [٣].

وهكذا ما يؤكده محمود تيمور فى تلك الصور الخاطفة لشخصيات لامعة التى يقدمها فى كتابه "ملامح وغصون" حيث يربط بين حياة منصور فهمى وأفكاره الفلسفية "إن حياة منصور فهمى ونفسيته موصولة أوثق اتصال بما يدرسه من الفلسفة وقواميسها ولا سيما الجانب الأخلاقى منها ... فقد دارت فلسفته حول محور الخير والشر فى طبيعة البشر، ومدى استطاعة الإنسان أن يكثر من الخير ويتجنب الشر بما يتمسك به من أصول الأخلاق"[٤] ونفس الموقف نجده لدى الدكتور إبراهيم مدكور، الذى يبين أن دراسة منصور فهمى الاجتماعية وجهته نحو العناية بالمنهج التاريخى والوقوف عند بعض المقارنات واستخلاص بعض الظواهر الاجتماعية والأخلاقية"[٥].

ويوضح طه حسين فى القسم الخامس من كتابه "من بعيد" أثر ثقافة منصور فهمى الفرنسية ودراسته الفلسفية الاجتماعية فى كتاباته، مبيناً تأثره بفريقين من الفلاسفة: فلاسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا، وفلاسفة الاجتماع فى أواخر القرن الماضى وأول هذا القرن: روسو صاحب الشعور الدقيق والعواطف الحارة والمزاج المضطرب والخيال الخصب، ودوركيم صاحب العقل المستقيم والمنهج العلمى الدقيق. يقول طه حسين: "لو أننى أردت أن أحدد تأثير روسو فى خطرات منصور فهمى لاشرت إلى هذا الطموح الظاهر إلى مثل أعلى من الخير يلتمسه منصور كما كان يلتمسه روسو فى الطبيعة الحرة الساذجة التى لم تفسدها الحضارة"[٦] .. "أما أثر علماء الاجتماع المعاصرين فى منصور فلا يكاد يظهر فى الخطرات إلا حين يتحدث منصور عن الجماعة فنراه يفهمها ويصفها كما يفهمها ويصفها دوركيم"[٧].

والحقيقة أن منصور فهمى من أهم وأول من تأثروا مباشرة بالمدرسة الاجتماعية فى الأخلاق على يد أستاذه لوسيان ليفى بريل L'Bruhl (١٨٥٧-١٩٣٩) الذى درس عليه فى باريس رسالته للدكتوراه عن "حالة المرأة فى التقليد والتطور الاسلامى" والتى أثارت عاصفة من النقد ربما أثرت فى حياته بشكل كبير

وأدت إلى ابتعاده عن الجامعة لفترة من الزمن [٨]. كما يظهر تأثره بأستاذه زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى النصف الأول من هذا القرن ليفى بريل فتظهر واضحة فى بعض الدراسات التى كتبها فى الأخلاق وهى :

- الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية.
- كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى [٩].
- الديمقراطية والأخلاق.

ويتضح موقف منصور فهمى فى هذه الدراسات، فالدراسة الأولى وكانت محاضرة ألقاها فى مارس ١٩٤٠ عن الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية أجمل فيها فلسفته الأخلاقية، التى يرد فيها أساس الأخلاق إلى المجتمع. فهو يرد الضعف الخلقى إلى التفريط فى الواجب وإهمال ما ينبغى عمله "فالدعامة الأولى التى يصح الارتكاز عليها فى هذا الحديث تكون إذن فى معنى الواجب، ويحاول تقريب معنى الواجب، والواجب ليس كما يقدمه لنا كانط الفيلسوف الألمانى، أى ليس قانونا أبدياً كلياً وضرورياً بل أن الواجب يرد إلى المجتمع بل ويختلف بإختلاف الأزمان والبلدان [١٠].

وهو يرى أن الضمير ليس فطرياً لكنه مرآة للحياة الاجتماعية ونتيجه للتفاعل بين الأفراد فى المجتمع وثمرة لانتقال التقاليد والعادات من جيل إلى جيل. وهو يرد الضمير الخلقى إلى ثلاثة أمور هى:

- مسايرة الهوى والخضوع لسلطان الشهوات.
- الأغراق فى المجاملة.
- ضعف الشعور بالغيرية.

يقول موضحاً اتجاهه الأخلاقى الاجتماعى فيما يتعلق بالضمير : "ليس الضمير إلا حسا معنوياً أو ذوقاً روحانياً يتركب من عناصر الحياة الاجتماعية وخلاصة التجارب فى العيش والمعاملات"[١١]. ونفس الموقف نجده فى دراسته الثانية "كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى" حيث يبين منصور فهمى انطلاقاً من الواقع الملاحظ الحاجة إلى تعاون عالمى، وألوان

الخلاف الدنيوى موضحاً أثر الدين والفلسفة فى التأليف وهو يرى أن "الخضوع لأخلاق مشتركة يدينون بها ويدعون لالتزامها مهما يكن بينهم من فوارق الجنس والوطن، ويذكر من ذلك : حب الغير، العدل، التسامح، العفو [١٢] وهى المبادئ الأخلاقية التى يحتاجها العالم فى تلك الفترة، فترة الحرب العالمية الثانية.

هكذا يظهر الربط بين الأخلاق والمجتمع واضحاً لدى أول أقطاب المدرسة الاجتماعية والذى نأسف لعدم وجود كتابات كافية توضح لنا موقفه. وكما تظهر الأسس النظرية لمبادئ المدرسة الاجتماعية لدى منصور فهمى تظهر أيضاً لدى الدكتور عبد العزيز عزت.

ثانياً : الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع :

ويمثل عبد العزيز عزت الرعيل الثانى من دعاة المدرسة الاجتماعية فى الأخلاق، ويختلف عن منصور فهمى فى مسألة هامة هى أن الرائد الأول تناول الأخلاقية الاجتماعية انطلاقاً من كونه أستاذا للفلسفة بينما تناول الثانى الأخلاق باعتباره أستاذاً لعلم الاجتماع. ومن هذه الزاوية نشير إلى بعض دراساته الأخلاقية مثل: "الأسرة ووظيفتها الأخلاقية" "علم الاجتماع واثر البيئة فى التربية" والحرية والحريات بين "الفلسفة النفسية وعلم الاجتماع". ثم دراساته الاخلاقية الهامة "ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها" [١٣]، و "الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع" "المقولات الأخلاقية"، وسوف نتوقف عن دراستيه الأخيرتين لنعرض مفهوم الأخلاق بمعناها الاجتماعى فهو فى كتابه الأخلاق يعرض لأربع نظريات أخلاقية يسميها نفسية، ويقدمها تحت عنوان الأخلاق وفلسفة النفس، وهذه النظريات هى :

١- الأخلاق التى ترجع إلى العقل، التى تقوم أصلاً على قوة نفسية واحدة هى العقل كما عند سقراط ومن سار على نهجه من فلاسفة المدرسة الاسكندرية الذين صوروا هذه القوة النفسية فى شكل حس داخلى خاص بالأخلاق.

٢- النظرية التى تبنى الحياة الأخلاقية على قوتين نفسيتين (أرسطو).

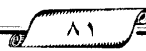
٣- نظرية القوى النفسية الثلاثة المنفصلة عند أفلاطون.

٤- نظرية القوى النفسية الثلاثة المتصلة عند لوسين , Le senne وبارودى Pradi.

وهو يعرض لهذه النظريات المختلفة عرضاً نقدياً على الوجه التالى حتى يمهد للأخلاق بمعناها الاجتماعى.

يتناول أولاً : نظرية القوة الواحدة ونقدها. وهى النظرية التى ترى أن العقل هو أساس الحياة النفسية كلها، ويرى د. عزت أن سقراط يبالغ بالقول بأن العقل فى نزعاته السائدة عام وواحد فى كل زمان ومكان، ذلك لأن العقل الفردى يخضع فى موضوعاته عادة للعقل الجمعى فما يراه العقل صحيحاً فى مكان معين يصح اختلافه اختلافا بينا عنه فى مكان آخر(١٤) وهو يرى أنه لا قيمة للعقل إذا انحبس فى داخلية الإنسان، فهو سيجهل فى هذه الحالة القيم الاجماعية التى يضعها المجتمع كمعايير لتصرفات الناس فيه ولا يمكن أن يعيش بغيرها فيه. وينصب كلام سقراط على إنسان وهمى يعيش بعيداً عن المجتمع وهذا فرض لا يقره العقل(١٥)، ثم يتقدم خطوة أخرى مبيناً أن السعادة ليست هى السعادة الداخلية على طريقة سقراط، وإنما هى سعادة إجتماعية بأن يؤدى الإنسان عمله لصالح الجميع، ويستخدم عبد العزيز عزت نفس نقد دوركيم فى بيان أن السعادة عند سقراط ميتافيزيقية تجريدية لأن أنسانها من نسيج الخيال ولا وجود له فى الواقع ولا فى أى مجتمع قائم (١٦) ونفس الموقف السقراطى نجده حديثاً فى نظرية الحس الأخلاقى كما تظهر لدى أصحاب الحاسة الخلقية، خاصة شفتسبرى (١٦٧١ - ١٧١٣) فى كتابه عن "الفضيلة" يعرض لها وينتقدها ويفضل عليها نظرية سقراط باعتبارها أكثر تماسكاً" (١٧).

ويعرض ثانياً لنظرية الأزدواج النفسى عند أرسطو، واتجاه أرسطو يؤدى إلى وضع أخلاق لاقيمة لها من الناحية الاجتماعية اليوم، لأنها أخلاق إنسان: إما أن يعيش بنفسه ولنفسه وهذا فى حالة العقل الفعال وفضائله النظرية. وإما أن يعيش لطبقته الاجتماعية فى حالة العقل المنفعل وفضائله العملية، وهو فهم لا يراه علم الاجتماع سليما"(١٨). ويتناول بعد ذلك نظرية القوى الثلاث المنفصلة كما وجدت لدى أفلاطون وينتقدها (١٩)، ثم ينتقل إلى النظرية الأخيرة "نظرية القوى الثلاث المتصلة التى قال بها لوسين، والتى ظهرت فى كتابه "رسالة فى الأخلاق العامة" "Traita De Morale Generale" عام ١٩٤٧ التى يقدم فيها الشعور على القوى



الأخرى، وينتقده عزت بسبب ذلك، ثم يعرض لموقف يوسف مراد التكاملي الذي ينظر إلى النفس في تطورها وكأنها وحدة لا ينفصم عراها وينتقد على أساسها نظرية لوسين [٢٠].

وينتقل بعد هذا العرض النقدي لنظريات الأخلاق في فلسفة النفس إلى القسم الثاني الذي خصصه للأخلاق وعلم الاجتماع ليبين أن الأخلاق من ناحية علم الاجتماع تختلف عن كل ما تقدم في الموضوع والمنهج والغرض، ويبين أولاً الاختلاف بينهما من حيث الموضوع، فالأخلاق لا تعتمد على قوى داخلية نفسية وإنما على قوى خارجية إجتماعية لها جودها في المجتمعات البشرية — إذا هي عناصر قائمة بالفعل وسابقة لوجود الأفراد فيها، وهي تشتق من القوالب والسنن الاجتماعية الشفوية والمكتوبة. يذكر من النوع الأول (الشفوية) العادات والعرف والتقاليد والذوق العام ومن النوع الثاني القوانين الوضعية والآداب ودراسة مفردات اللغة.

ويتناول الدكتور عزت عنصراً هاماً من العناصر الأخلاقية الاجتماعية وهو الالزام، والالزام صفة تتضمن الجزاء، وبالطبع ليس المقصود به الجزاء النفسي أنما الجزء من الناحية الاجتماعية، هو مسؤولية الفرد أمام السنن الاجتماعية وقوانين المجتمع، أي مسؤوليته أمام الرقابة الاجتماعية الخارجية، فهذه السنن والقوانين تمثل العقل الجمعي وإرادة المجتمع فيشعر الفرد أن هناك قوة تعلو عليه وتضغط عليه وتضطره أن يتمشى حسب أوامرها، فهي له بالمرصاد أن خالفها ينزل عليها العقاب جزاء لمافعل، وهنا يواجه الأخلاق العقلية المثالية ويرفضها بشدة يقول: "الأفعال الأخلاقية لا تتضمن في ذاتها وبذاتها الجزاء كما يتوهم ذلك الأخلاقيون النفسانيون[٢١] .

ويرتبط مفهوم الالزام بمفهوم ألواجب الكانطي، الذي يرفضه الاجتماعيون في صورته الأولى القبلية المجردة ويتقبلونه في تفسيره الاجتماعي، فهو يوضح "أن الفضيلة الكبرى عند رجال الاجتماع هي فعل الانسان لواجبه واحترامه لسنن المجتمع. فالواجب هو محور الأخلاق ولكن فهمه عندهم يخالف فهم الفلاسفة خاصة كانط Kant فهو ليس بقوة داخلية تضغط على الانسان ليتبع أوامر العقل

الداخلية [٢٢] أن الواجب من ناحية علم الاجتماع لا يتلقى أوامر من العقل الفردى لكن أوامر من العقل الجمعى التى تنعكس فى سننه غير المتكوبة. فالواجب هنا ليس بواجب لإنسان مطلق، ولكن واجب لإنسان يخضع لنسبيه إجتماعية. فهو واجب واقعى محسوس ملموس يخرج من المجتمع وليس مصدره التفكير النظرى الخالص[٢٣].

ثم يتناول الاختلاف بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع، فيما يتعلق بالمنهج، فمن حيث المنهج لا تلجأ الأخلاقية الاجتماعية إلى طريقة الاستبطان الأخلاقية التى تتجه إلى داخلية النفس لتستوحى الوجدان وتستنطق الضمير. بل تقوم على منهج استقرائى[٢٤] أحصائى[٢٥] وفيما يتعلق بالغرض الذى ترمى إليه الأخلاقية الاجتماعية فهو تنظيم حياة ومعاملات الإنسان فى إطار تنظيماته الاجتماعية مثل النقابات على سبيل المثال التى لها دورها فى تنظيم الأخلاق [٢٦].

ومجمل القول أن الأخلاق ليست أفكار نظرية يضعها فرد معين لا يرتبط بزمان معين ولا بمكان معين، أى فرد ميتفافيزيقى لا وجود له فى الواقع. ويسعى وراء مثل أعلى من خلق خيال الفيلسوف قلماً يتحقق لبعده عن الحياة الواقعية واعتماده فى أصوله على قوى داخلية نفسية، ولكن الأخلاق الاجتماعية هى أخلاق وضعية علمية تقوم فعلاً فى المجتمعات البشرية وهى محدودة بزمان معين ومكان معين تمثل قوى خارجة من صنع المجتمع نفسه هى الظواهر الأخلاقية التى يخضع لها طواعية لأنها تفوقهم وترفعهم إلى مستواها الحضارى [٢٧].

ويتضح هذا الموقف ويتأكد فى كتاب هام أصدره عبد العزيز عزت عام ١٩٥٦ تحت عنوان "المقولات الأخلاقية" يؤكد فيه أن "الأخلاق هى لب الاجتماع" مستشهداً بتسمية فرنسا لشهادة هذا العلم باسم شهادة الأخلاق وعلم الاجتماع وباهتمام علماء الاجتماع المعاصرين بالأخلاق كما نجد لدى دوركيم الذى سار على نهجه أساتذة الاجتماع بالسربون [٢٨] ويؤكد أن الأخلاق هى العنصر الأساسى لتحديد الحياة الاجتماعية ولتوحيدها [٢٩] يرى الاجتماعى المصرى أنه رغم الطابع الخاص المحدد لسليقه الطباع القومية، فإنه تحت ضغط المجتمع يشعر الفرد فى داخلية نفسه بأصول عامة تخضع له نزعاته الأخلاقية الخاصة، هذه النزعات هى

قانون اجتماعى عام لا ينبثق فى النفس بحكم الفطرة العقلية كما يتوهم الفلاسفة[٣٠] ويحدد هذه الأصول فى ستة هى: مظهر الخير والشر، مظهر المسؤولية والجزاء ومظهر الحق والواجب. وكل هذه المظاهر الأخلاقية ــ كما يؤكد ــ لا تأتى إلى الإنسان من داخلية نفسية وإنما من خارجها، أى تشتق من الحياة الاجتماعية فهى مقولات جمعية لافكرية ولا تصدر عن النفس باعتبارها نفساً، وإنما تلقى فى النفس باعتبارها تترجم عن طبائع الاجتماع [٣١] وهذا هو المنحى الذى صوره لنفسه فى دراسة المقولات الأخرى يقول : "ونحن فى دراستنا لهذه الأسس والمقولات سننتهى دائماً إلى هذا الأتجاه الاجتماعى فى الفهم"[٣٢] وحين يتحدث عن مقولة "الخير" يميز بين ثلاثة أشكال فى النظر للخير : خير الفرد (أصحاب اللذة) خير الجنس البشرى (الرواقية ، كانط) ثم خير المجتمع كما نجد فى المدرسة الفرنسية حديثاً (دوركيم، ليفى بريل ، البيربابيه) [٣٣] بل أن خير الفرد ومفهوم الواجب هما أيضاً اجتماعيين يقول : "فأخلاق الفرد من الناحية الاجتماعية تتضمن تماسكه وتضامنه مع بنى قومه بوجه عام وتماسكه وتضامنه مع الهيئات الاجتماعية التى ينتمى إليها بوجه خاص. فالواجب من الناحية الاجتماعية اتسع فهمه عن فهمه عند الفلاسفة، ولم يصبح واجباً مفرداً وإنما أصبح واجبات (بالجمع) لا تصدر عن العقل الفردى وإنما العقل الجمعى أو الأنا الاجتماعية وهذا هو الفهم الاجتماعى للخير الذى نقره [٣٤].

ونفس الموقف نجده حين يتحدث عن المسؤولية، فهناك أولاً رأى أصحاب الفهم النظرى، الذين يقولون أن المسؤولية الأخلاقية هى مسؤولية داخلية نفسية فهى محاسبة المرء لنفسه أمام نفسه وأمام ضميره الحى .... وهناك الفهم العلمى للمسؤولية رأى أصحاب المدرسة الإيطالية لدراسة الجريمة والمجرمين ويضيف ثالثاً المسؤلية الاجتماعية [٣٥] ونفس الأمر فى مقولة الجزاء فهناك الجزء الطبيعى والجزاء القانونى والجزاء الاجتماعى وهناك الجزاء الأخلاقى. وهو يؤكد أن الجزاء الأخلاقى مصدره المجتمع ومرتبط كل الارتباط بالجزاء الاجتماعى فالإنسان يحاسب نفسه أمام نفسه لا يخشى نفساً أكبر من نفسه هى الأنا الاجتماعى. فالمجتمع كما قال دوركيم هو مصدر الأخلاق، والأخلاق هى لب الاجتماع" [٣٦] ويتكرر الموقف نفسه حين يتحدث عن مقولة الحق فبالإضافة للفهم النظرى، والعلمى للحق يعرض النظرية الاجتماعية التى تمثل وجهة نظره فالحقوق عندما

تتأثر بالزمان والمكان وتتطور ولا تقف على صورة واحدة عقلية تجريدية (٣٧). ويختتم دراسته بأهم المقولات الأخلاقية التى عرفت تقليديا بأنها إنسانية عامة مطلقة كما يتضح ذلك فى فلسفة كانط التى يتناولها بالعرض، ويقدم نقد جويو لها ويعلق على نقد جويو "بأن فكرة الواجب لأزمة وضرورة عكس ما يذكر جويو، وهى لازمة لا بالفهم الفلسفى كما عند كانط، وإنما لازمة بالفهم الاجتماعى الذى يتبناه يقول: "أن فكرة الواجب عند الفرد تخضع لأصول الواجبات فى المجتمع البشرى"(٣٨).

وبهذا يرد كل مقولات الأخلاق إلى المجتمع ليس الخير والشر فقط، وهى اهتمام الفلاسفة الأساسى ولا المسئولية والجزاء ذات الطابع القانونى، وإنما أيضاً الحق والواجب حصن المثالية المنيع كما تجلى لدى كانط، الذى فسره الاجتماعيون تفسيراً مقابل لتفسير صاحبه وأساساً من أسس الأخلاق الاجتماعية.

ثالثاً ـ أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق :

يقدم لنا الدكتور السيد محمد بدوى إسهامات أخلاقية متعددة من وجهة نظر علم الاجتماع، وبالتحديد المدرسة الاجتماعية الفرنسية، وتتنوع هذه الاسهامات بين التأليف والترجمة حيث أسهم وشارك مع الدكتور محمود قاسم فى تعريب عدداً من الدراسات الأساسية لإعلام هذا الاتجاه. فقد ترجم كتاب إميل دوركيم 'التربية الأخلاقية"(٣٩) وكتاب ليفى بريل عن "أوجست كونت" بالاشتراك مع الدكتور محمود قاسم (٤٠) وراجع ترجمة الأخير لأهم كتب ليفى بريل، الذى يمثل تطور هذه المدرسة وهو "الأخلاق وعلم العادات الخلقية" (٤١) وقد انعكست هذه الترجمات بشكل واضح فى أفكاره بحيث نجدها بين ثنايا كتاباته (٤٢) أما فيما يتعلق بمؤلفاته ففى مقدمتها دراسة هامة اتخذناها عنواناً لاسهامه هى "أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق"(٤٣) بالإضافة إلى كتابه "الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع"(٤٤).

ويحدد هدفه من كتابه "أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق" قائلاً: "غرضنا فى هذا البحث أن نتقصى المصادر الأولى التى انبعث منها الاتجاه الاجتماعى فى دراسة الأخلاق وإن نتتبع هذا الاتجاه فى تطوره لنقف على مقدار

تقدمه فى المراحل المختلفة وعلى مدى تطبيقه للمنهج العلمى. ويحدد معنى المنهج الاجتماعى بانه المنهج الذى حاول أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمى الموضوعى، وأن يعالج مسائله على أنها ظواهر أخلاقية Faits Moraux يصح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التى ندرس بها الظواهر الاجتماعية الأخرى(٤٥).

ويبين أولاً أثر المذهب التجريبى على المدرسة الاجتماعية حيث يمكن القول أن محاولته لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت فى الظهور بعد وضع أسس المذهب التجريبى، حيث نادى بيكون بوجوب تطبيق مذهبه على دراسة الأخلاق والسياسة. والمؤلف يعى الفرق بين كل من التجريبية والوضعية فى الأخلاق فهو لا يوافق على ما يذهب إليه هذا المذهب من اعتبار العادات الفردية أساساً للعادات الجمعية إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أثره (المذهب التجريبى) من حيث توضيح أهمية الاستقراء النظرى والعملى كشرط من شروط البحث العلمى فى الحياة الأخلاقية (٤٦).

ثم يتحدث عن المذهب الوضعى عند كونت، الذى يحدد المفاهيم الأخلاقية على أساس القواعد العامة السارية فعلاً فى مجتمع معين، والتى يتعرف الأفراد بمقتضاها. وليست الأخلاق فى نظر المذهب الوضعى إلا فصلاً من علم الإنسان الذى ينقسم إلى شعبتين: البيولوجيا وعلم الاجتماع. ويتحدث عن التفسير البيولوجى لنشأة الضمير الأخلاقى استناداً إلى نظرية التطور، خاصة فى تطبيقاتها الأخلاقية لدى سبنسر. ومن الأمثلة الهامة على الدراسة البيولوجية الآلية فى الحياة La Cociption mecanique de Via paris, Alcan 1914 حيث ذكر أن الغرائز هى الجذور التى تتفرع عنها الأخلاق. يلاحظ على مثل هذه النظريات جموحاً وغلوا فى تطبيق العلم على دراسة الأخلاق (٤٧).

ويتناول الشعبة الثانية "علم الإنسان" عند حديثه عن "الأخلاق فى مذهب أوجست كونت" حيث يرى أن الهدف الأساسى الذى كان يقصد إليه كونت من إنشاء هذا العلم هو الوصول إلى قواعد خلقية وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الإنسان ويعلق السيد بدوى أن الأخلاق عنده (كونت) أقرب إلى علم النفس الأخلاقى منها إلى الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة. وأنها أخلاق وضعية نسبية"(٤٨).

ثم يتحدث عن المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع، ويبين كيف أفاد دوركيم من آراء كونت، وكيف كرس جزءاً كبيراً من مجهوداته وأبحاثه فى تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها، ويرى أن الظاهرة الأخلاقية تتسم بخاصتين أساسيتين: الأولى أنها تجتذب الفرد، لأنها تصور له المثل الأعلى، الذى يتوق إلى تحقيقه. ثم يناقش دوركيم باعتباره صاحب موقف وسط بين العلم والفلسفة، لم يغفل النظر إلى الغايات أثناء بحثه للظواهر الأخلاقية بحثاً موضوعياً (٤٩)، ويعرض مذهب ليفى بريل، الذى اتخذ موقفاً صريحاً، وهاجم الأخلاق الفلسفية كما يتضح فى كتابه "الأخلاق وعلم الظواهر الخلقية"، ويلخص السيد بدوى النتائج التى وصل إليها علم الظواهر الخلقية فى تطوره فى قاعدتين أساسيتين:

الأولى : هى العدول نهائياً عن الفكرة القائلة بأن مهمة هذا العلم هى تحديد قواعد السلوك، وقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى هى أن القواعد الخلقية ليست إلا ظواهر اجتماعية.

الثانية : هى العدول عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجة إلى البحث العلمى فى الحقيقة أن الظواهر الخلقية شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التى تخضع لها إلا بعد مجهود شاق.

ثم يعرض أخيراً لأبحاث بابيه فى دراسة الظواهر الأخلاقية، حيث استكمل ما بداه ليفى بريل وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها، وقد أبرز لنا نتائج تلك الدراسة فى "علم الظواهر الخلقية" (٥٠)، ويرى أن جهد بابيه قد حقق المرحلة النهائية فى تطور المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق حيث كانت المحاولات السابقة محاولات لتبرير وجهة النظر الاجتماعية أو لوضع الأسس النظرية لتلك الدراسة أما دراسات بابيه فإنها تبدأ من حيث انتهى الأخرون، وتقفل باب الجدل النظرى لتنصرف إلى الاستقصاء والبحث العلمى، وقد استطاع بابيه أن يضع أمام اعيننا ثمرات جهوده فجاءت أبلغ دليل على ما تحققه الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية (٥١).

يحدد السيد بدوى موقف المدرسة الاجتماعية، التى ترى أن الإنسان الذى يحيا فى مجتمع معين يعكس المبادئ الأخلاقية السائدة فى مجتمعه وأن الضمير الأخلاقى يتقيد بما يسود فى المجتمع من عادات وتقاليد ومن هنا بل من خلال ضمير المجتمع. ويرى أن الأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست "علماً" فى نظر علماء الاجتماع، ولكنها يمكن أن تصبح موضوعاً لعلم وهذا العلم يطلقون عليه اسم "علم الظواهر الأخلاقية"(٥٣) وعلى ذلك يقدم لنا كتابه فى الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، الذى يعرض فيه للاتجاهين الفلسفى والاجتماعى فى دراسة الأخلاق بعد تمهيد عن المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية.

يعرض لنا السيد بدوى فى القسم الأول نماذج من التفكير الفلسفى فى الأخلاق تمثل المذاهب الأخلاقية الكبرى فى الفلسفة حيث يتناول فى الفصل الأول "الأخلاق فى العقيدة البوذية"، وفى الثانى الأخلاق فى الفلسفة اليونانية، ثم فكرة النظام والقانون فى الحضارة الرومانية، وفى الفصل الرابع الإلزام الخلقى فى الإسلام ويعترف المؤلف باعتماده الكامل فى هذا الفصل على كتاب محمد عبد الله دراز الأخلاق فى القرآن، والحقيقة أن اعتماده يشمل مع هذا الفصل الفصلين الثالث السابق عليه والخامس التالى له (٥٣). بينما يخصص الفصل السادس الذى يعطيه عنوانا يحتاج إلى نقاش لأنه يعرض فيه لموقف برجسون الأخلاقى تحت عنوان "الأخلاق الاجتماعية والإنسانية"، وهو يعتبره همزة الوصل بين الأخلاق الفلسفية والاجتماعية.

ويتناول الضمير الأخلاقى فى القسم الثانى الذى يتكون من فصلين هما: السابع خصائص الضمير الأخلاقى، والثامن نشأة الضمير، الذى يتناوله لدى الاتجاهات المختلفة يخص منها الاتجاه السسيولوجى بأوفى نصيب(٥٤) بينما يعبر القسم الثالث عن موقفه الواضح من الأخلاق، وفيه يعرض الأخلاق عند علماء الاجتماع.

وقد تدرج فى القسم الثالث الحديث بدئاً من الأخلاق الوضعية عند أوجست كونت (الفصل التاسع) حتى انتهى إلى عرض أسس المنهج العلمى فى دراسة الأخلاق؛ موضحاً أن كونت لم يسهم بشئ فى معالجة الأخلاق كما يتضح ذلك من جهود الاجتماعيون اللاحقون عليه وأيضاً دوركيم الذى يخصص له الفصلين العاشر

والحادى عشر عن: "تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية" و "عناصر الحياة الأخلاقية فى المجتمع". فإنه ــ أى دوركيم ــ رغم جهوده المتصلة وبحوثه المتعددة فى الأخلاق لم ينجح تماماً فى فصل وجهة النظر التقديرية عن وجهة النظر العلمية الصرفة. ولم يتدعم المنهج العلمى فى دراسة الظواهر الأخلاقية إلا بفضل جهود ليفى بريل، الذى يتناول آرائه حول علم العادات الأخلاقية فى الفصل الثانى عشر.

ويتوقف عن البيربابيه الذى أكمل حلقات البحث فى علم الظواهر الأخلاقية وعنى بتفصيل أسس المنهج العلمى والقواعد التى تتبع فى ملاحظة الظواهر الأخلاقية، حيث يتوج به دراسته، ويجعل منه آخر فصول كتابه تحت عنوان "الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية" ويعتمد كما يخبرنا فى هذا الفصل الذى يعد أطول فصول كتابه على كتاب بايبه A. Bayet : علم الظواهر الأخلاقية Le Science des Faits Moraux ويؤكد السيد بدوى فى نهاية دراسته أن تحويل الأخلاق إلى علم أمر ممكن، وأن الهدف الذى تصبو إلى بلوغه البحوث الاجتماعية وهو تحقيق الدقة العلمية ليس هدفاً بعيد المنال.

والحقيقة أن دعوة السيد بدوى للأخلاق الاجتماعية أكثر نضجاً ووضوحاً من سابقيه، وذلك لأسباب عديدة، فدراساته أدق وتتسم بالموضوعية وتأتى أهميتها من كونها صدرت بعد انتشار الأخلاق الاجتماعية عند الدراسين العرب وكتبت فيها بحوث عديدة خاصة ما نجده عند كل من د. توفيق الطويل الذى يخصص لها فصلاً هاماً من مرجعه الكلاسيكى فى الفلسفة الخلقية (٥٥) وكذلك زكريا إبراهيم الذى قدم دراسة مستقلة عن "الأخلاق والمجتمع" بالإضافة إلى فصول عديدة فى كتبه الأخرى لمناقشة هذا الاتجاه (٥٦). كما وجدت الأخلاق الاجتماعية ردود تحليلية نقدية خاصة فى كتابات محمد عبد الله دراز التى قدم السيد بدوى ترجمة كتابه الهام إلى العربية، والأهمية الثانية لكتابات السيد بدوى هى تأسيس اتجاه فى مدرسة الاسكندرية لدراسة الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية ويتجلى ذلك واضحاً لدى الدكتور قبارى إسماعيل الذى قدم عدة دراسات اجتماعية فى الأخلاق لا تخلو من إشارات متعددة لجهود الأستاذ السيد بدوى.



رابعاً ـ قضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع:

ويكتب الدكتور قبارى إسماعيل عدة كتب فى إطار مشكلات علم الاجتماع والفلسفة. العمل فى ثلاثة مجلدات تتناول على التوالى : المنطق، والمعرفة، واختص المجلد الثالث بدراسة الأخلاق والدين (٥٧). وقد صدر تقريباً فى نفس فترة ظهور كتاب السيد بدوى، ثم عاد وتناول نفس الموضوع ثانية فعالج "قضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع (٥٨) ويهمنا الوقوف أمام هذا الجهد الذى يعرض للأخلاق الاجتماعية بطريقة أقل حدة وأهدأ حماساً من سابقيه ويبدو ذلك طبيعياً بعد ما قدم من دراسات نقدية من جانب المفكرين والباحثين العرب فى مجال الفلسفة للأخلاق الاجتماعية.

وهو يوضح لنا فى تصديره للعمل الأول نوعية الموضوعات التى سيتناولها "مختلف المسائل التى يعالجها "علم الاجتماع الأخلاقى" فيما يتعلق بمشكلات فلسفة الأخلاق، حيث حاول علم الاجتماع أن يضفى طابعاً اجتماعياً على فكرة "الواجب"، و"الارادة" كما أسهم بحلول سيوسيولوجية لمسائل الخير والشر. فقد أثار علماء الاجتماع مسألة "الواجب والالزام" فتناول دوركيم فكرة الإرادة Volonte وعالج مشكلة "القيم والأحكام التقويمية كما طرق ليفى بريل فكرة المعيارى normatif والنسبى Relatif فى الأخلاق، وناقش مشكلة الضمير وغاية السلوك الخلقى. كما ذهب البيربابيه بالوضعية والنسبية فى الأخلاق إلى الحد الذى يصطنع فيه مذهباً علمياً لدراسة الظواهر الخلقية على أنها واقع معطى" (٥٩).

ويوضح لنا د. قبارى كيف سعى علم الاجتماع لاقتحام معاقل الميتافيزيقا بقصد انتزاع وتجريد مسائلها من أصولها العقلية وذلك بجعل الدين والأخلاق من ظواهر المجتمع ومعالجتها على أنها أنساق لها وظائفها وضرورتها فى البناء الاجتماعى. ويبين أن هذه النزعة قد صدرت مع دروس كونت فى الفلسفة الوضعية"، الذى حاول أن يقيم أخلاقاً وضعية تستند إلى العلم وتؤمن بالنسبية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقع (٦٠) . حيث رفضت "وضعية كونت أخلاق الفلسفة فاعترضت على فكرتى الالزام الخلقى والإرادة الخيرة. ويتحدث عن موقف علم الاجتماع من المطلق، أن "أخلاق الاجتماعية قد رفضت المطلق ... فما هو أخلاقى

وفاضل من ثقافة ما قد لا يعد كذلك بالنسبة لثقافة أخرى لذلك اعترض الاجتماعيون على فكرة الأخلاق المطلقة (٦١).

ويدور بحثه الذى يقع فى أربعة فصول وخاتمة حول مقارنة وجهتى نظر الاجتماع والفلسفة من الدين والأخلاق، يتناول فى الفصل الأول مدخل ومقدمات عامة يناقش فيها: علم الاجتماع الوضعى وظواهر الأخلاق والدين، فلسفة الأخلاق والدين، موقف علم الاجتماع من المطلق. ويناقش فى الفصل الثانى المشكلة الخلقية كما صدرت عن الفلاسفة وكما عالجها الاجتماعيون حين حاولوا أن يسهموا فى حل مشكلات الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية حيث يعرض للمشكلة الأخلاقية، فكرة الواجب بين كانط ودوركيم، مبدأ استقلال الإرادة، القيم والأحكام القيمية، المعيارى والنسبى فى الأخلاق، الإنسان والضمير الخلقى، البير باييه ودراسة الظواهر الخلقية. ويعالج فى الفصل الثالث المشكلة الدينية. ويقدم فى الفصل الرابع مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع فى الأخلاق والدين (٦٢).

ويحدد لنا قبارى مكانة الأخلاق الاجتماعية بين المذاهب الأخلاقية اعتمد على تقسيم لوسن فى "رسالة فى الأخلاق العامة" حيث قسم مدارس الأخلاق إلى :"أخلاق اللذة" عند ارسطبس وأبيقور، وأخلاق المنفعة عند بنتام ومل والأخلاق النفعية التطورية عند سبنسر ثم مختلف الأشكال الاجتماعية مثل أخلاق الغيرية عند كونت والأخلاق الوضعية السوسيولوجية عند دوركيم وليفى بريل" (٦٣).

ويوضح الباحث كيف اعترض الاجتماعيون على الأخلاق الصورية وابتعدوا عن ميتافيزيقا كانط للواجب المطلق، وذهبوا إلى أن الأخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية وإلى أن القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة وإنما هى نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان وأنه استنادا إلى تلك الأسس الوضعية والنسبية صدرت أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق (٦٤). ويستشهد بقول دوركيم من أنه فى أبحاثه ودراساته كلها لم يجد قاعدة خلقية واحدة ليست نتاجاً لعوامل اجتماعية"(٦٥) وليس من شك فى أن المثل الأخلاقى الأعلى له وظيفته فى المجتمع لأنه يصدر عنه، كما أن الالزام الخلقى لا يصدر إلا عن المجتمع وأن الحقيقة الخلقية لا تنشأ إلا من الواقع الجمعى (٦٦). ومن هنا يحيلنا إلى موقف دوركايم من فكرة الإرادة ومناقشته لأخلاق الإرادة عند كانط (٦٧).

وحين يتحدث عن مشكلة القيم والأحكام القيمية يبين أن المجتمع عند دوركيم هو المشرع لتوحيد للقيم لأنه مصدرها وهو معيار التقيم الخلقى [٦٨]. وينتهى من ذلك إلى أن علم الاجتماع الدوركيمى القى أضواء على مسألة : "الواجب" ، "الإرادة" و "القيم" التى يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر إجتماعية حيث يخضع المثل الأعلى فى زعمه للبحث العلمى استناداً إلى دراسة الواقع الاجتماعى على اعتبار أن الظواهر الرئيسية فى الدين والأخلاق كلها ظواهر اجتماعية[٦٩].

ويعرض موقف ليفى بريل فى حديثه عن "المعيارى" و "النسبى" فى الأخلاق: لقد رفض ليفى بريل معيارية الأخلاق وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظراً لعمقها وعدم جدواها فأعلن حذف الأخلاق المعيارية وإحلال العلم الوضعى والموقف النسبى لدراسة الظواهر الأخلاقية حيث أن علم الاجتماع الأخلاقى يؤلف نوعاً من الفيزيقا الأخلاقية Physique Morale ويبحث فى الظواهر الخلقية وقوانين تطورها فى مختلف العصور وفى سائر المجتمعات والثقافات. قد انتهى ليفى بريل إلى هدم التصور التقليدى للأخلاق ورفض معيارية القواعد والمسلمات الخلقية مستنداً إلى قواعد العلم الوضعى التى ليست إلا وصفاً موضوعياً للأحداث والظواهر كما هى قائمة بالفعل دون أن تتقيد بتصوير ما ينبغى أن يكون [٧٠].

ويتناول بعد ذلك البير باييه ودراسة الظواهر الأخلاقية فمساهمة باييه فى علم الظواهر الخلقية قد بلغت بالفكرة الوضعية إلى أقصاها ووصلت بموضوعية الأخلاق إلى أبعد الآماد، والذى يؤكد عليه الاجتماعى المصرى أن المشكلة الأخلاقية قد عرجت نهائياً عند البير باييه من ميدان البحث الفلسفى [٧١].

ويقيم الدكتور قبارى جهود المدرسة الاجتماعية بشكل يبدو معتدلاً بالنسبة لدعاة هذه الاتجاه، فهو يرى أن علم الاجتماع لم يتعثر فى مسألة من الميتافيزيقا بقدر ما تعثر فى ميدان الأخلاق والدين ... وأن الأخلاق حتى كعلم للعادات لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة [٧٢]. وهو يرى أن "الموضوعية الخالصة" التى ذهب إليها "البير باييه" هى حالة مستحيلة لا يمكن التوصل إليها [٧٣].

ويعود الدكتور قبارى ليقدم ١٩٧٥ دراسة أخرى فى علم الاجتماع الأخلاقى يعالج من خلالها قضايا الأخلاق النظرية كما صدرت على مسرح علم الاجتماع. حيث ناقش مختلف القضايا التى أثيرت فى ميدان علم الاجتماع الأخلاقى مثل: قضية سوسيولوجية القيم والأحكام القيمية ونظرية الواجب الخلقى ومبدأ النسبية فى الأخلاق ومشكلة الضمير وغيرها، وتقع هذه الدراسة فى تسعة فصول الأول مقدمة ومدخل يتناول فيه بعد التمهيد الأخلاق المعيارية، ثم منهج علم الاجتماع الأخلاقى الذى يحدد موضوعه، ويعرفه بأنه ذلك الفرع السيوسيولوجى الذى ينهض بدراسة الظاهرة الأخلاقية أى أنه يدرس الأخلاق دراسة علمية، ويقترح علماً موضوعياً لتفسير العادات الأخلاقية (٧٤). ويقدم لنا القواعد الأساسية التى يفرضها المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية (٧٥) .

ويعرض فى الفصل الثانى للأخلاق النظرية، يتحدث فى تمهيد عن تصنيفات الأخلاق الفلسفية سواء أكانت أخلاق اللذة أو الحاسة الخلقية أو الإرادة الخيرة التى وجه إليها النقد ثم الأخلاق الوضعية وفى الفصل الثالث يتحدث عن قضايا الأخلاق الوضعية ويعرض(٧٦) فى الرابع مصادر الأخلاق والدين، ويخصص الخامس لبيان موقف لوسيان ليفى بريل من الأخلاق التقليدية (٧٧).

ويتناول نظرية الواجب الخلقى فى الفصل السادس حيث يعرض لاكبر ممثل للأخلاق النظرية، وهو كانط ويدرسه تحت عنوان فلسفة الواجب الخلقى متناولاً الأمر المطلق، الواجب، الإرادة الخيرة وبالمقابل يتناول دوركيم ويحدثنا عن القاعدة الخلقية والحقيقة الاجتماعية ثم الالزام الخلقى ومصدره ويناقش مبدأ استقلال الإرادة.

ويقدم فى الفصل السابع "سوسيولوجيا القيم" الجهود المختلفة التى تناولت القيم من مختلف جوانب الدراسة، ويتوقف عند دوركيم "المؤسس الحقيقى لوجهة النظر السوسيولوجية فى دراسة القيمة وأحكامها" (٧٨) فبعد الحديث عن "أصول القيم ومصادرها فى المجال التاريخى) عند فلاسفة اليونان والفلاسفة المحدثين خاصة عند كانط، يتناول القيم كموجهات للسلوك، ويعرض لموضوعية القيم خاصة لدى ماكس شلر، ثم يركز على إبراز مختلف الإطارات السوسيولوجية التى تعرض للقيم فيعرض للتفسير الاقتصادى للقيمة، والوعى بالقيم ثم يتناول القيم فى التاريخ،

ويختتم هذا الفصل ببعض الاتجاهات والمواقف المعاصرة لـدى بارسـونز Parsons وانجلز Ingeles وسوروكين Sorakin وسـانيال Sauyal وكلوكهـون F. Kjuckhon ويختتم الفصل بمناقشة وتعقيب يعتمد فيها على كتـاب إدوار تريـاكيان "الـوجوديـــة والنزعة الإنسانية". E. Tiryakian : Sociogism and Exis ten Tielism ويعـرض بعد ذلك للتحليل العلمى للظاهرة الأخلاقية عند البيربابيـه حيـث يتنـاول بعـد تمهيـده للفصل الثامن للأسس الموضوعية لعلم الاجتماع الأخلاقى موضحاً القواعـد الخلقيـة كمعطيات للتجربة مبيناً المنهج العلمى لدراسة الظاهرة الأخلاقية محدداً مجـال علـم الظواهر الأخلاقية وميادين الأخلاق الجمعية.

ويؤكد نفس موقفـه مـن وجهـة نظـر الاجتمـاعيون فـى الأخـلاق فـى الفصـل التاسع الذى يقدم انتقـادات لهـذه الوجهـة مـن النظـر التـى لـم تتعـثر فـى مسـألة مـن المسائل بقدر تعثرها فى ميدان دراسة ظواهر الأخلاق والدين.

❊ ❊ ❊

هوامش وملاحظات الفصل الثالث

١) مجلة كلية الآداب، العدد الثانى، المجلد التاسع عشر، ١٩٥٧.

٢) د. منصور فهمى: أبحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.

٣) د. إبراهيم بيومى مدكور : المرحوم الدكتور منصور فهمى جلسة المجمع اللغوى فى ١٩٥٩/٥/١١ ، الدورة (٢٥) وأبحاث وخطرات، ص ١٠-٢٦.

٤) محمود تيمور : ملامح وغضون، ص. -٢، من أبحاث وخطرات ص ٩ - ١٠.

٥) د. مدكور، المرجع السابق، ص ٢٤.

٦) د. طه حسين، من بعيد، دار العلم للملايين، بيروت ط ٩، ١٩٨٢ ، ص ٢٨٢.

٧) المصدر السابق، ص ٢٨٨.

٨) راجع الدراسة التى كتبها الدكتور محمد حافظ فى إطار أهتمامه بسيسولوجيا الأدب بعنوان "تحولات منصور فهمى" ص ١٤٦/١٦٠ مجلة المنار، العدد ٤٨ أكتوبر، ١٩٨٨.

٩) د. منصور فهمى: كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٣.

١٠) د. منصور فهمى: الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية. أبحاث وخطرات، ص ٢٤٨.

١١) المصدر السابق، ص ٢٤٩

١٢) انظر هذه الدراسة، المرجع السابق، ص ٢٥٦-٢٦٦.

١٣) د. عبد العزيز عزت : ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها، فى جزءين، مكتبة ومطبعة البابى الحلبى وأولاده بمصر ط ١٩٤٦.

١٤) د. عبد العزيز عزت: الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٥ _ ٦.

١٥) المصدر السابق، ص ٦.

١٦) المصدر السابق، ص ٨.

١٧) المصدر السابق، ص ٨-٩.

١٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

١٩) المصدر نفسه، ص ١٤-١٨.

٢٠) راجع المصدر نفسه، ص ٢٢-٢٣، ويوسف مراد، مجلة علم النفس، مجلد ٣ فبراير ١٩٤٦، ص ٢٩٤- ٣٠١.

٢١) يتخذ الدكتور محمد عبد الله دراز الموقف المقابل فى هذه النقطة، وذلك فى دراسته الهامة التى تؤسس للاتجاه القرآنى فى الأخلاق "دستور الأخلاق فى القرآن". ترجمة د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٣.

٢٢) د. عبد العزيز عزت: الأخلاق، ص ٣١.

٢٣) المصدر السابق، ص ٣٢.

٢٤) المصدر السابق، ص ٣٤.

٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

٢٦) المصدر نفسه، ص ٤١ – ٤٢.

٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٣ – ٤٤.

٢٨) د. عبد العزيز عزت : المقولات الأخلاقية، القاهرة ١٩٥٦، ص ٥.

٢٩) المصدر نفسه، ص ٦.

٣٠) المصدر نفسه، ص ٨.

٣١) الموضع السابق وأيضاً، ص ٩.

٣٢) المصدر نفسه، ص ٩.

٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩..

٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٤.

٣٦) المصدر السابق، ص ٥٦.

٣٧) المصدر السابق، ص ٧١.

٣٨) المصدر السابق، ص ٩٠، ٩٣.

٣٩) إميل دوركيم: التربية الأخلاقية، ترجمة د. السيد محمد بدوى، مكتبة مصر، د.ت.

٤٠) ليفى بريل : فلسفة أوجست كونت، ترجمة د. محمود قاسم د. السيد محمد بدوى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٢.

٤١) ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الخلقية، "ترجمة د. محمود قاسم مراجعة د. السيد محمد بدوى، القاهرة، ١٩٥٢.

٤٢) يتضح تأثير المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى السيد محمد بدوى عبر اعتماده واستشهاده ونقله للكثير من كتابات أعلامه فى كتبه المختلفة، بل وتلخيصه لهذه الكتب فى فصول كتبه على سبيل المثال فتخصص فصل لعناصر الحياة الأخلاقية فى المجتمع الفصل الحادى عشر من كتابه الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع (١٨٧ – ٢٢٩) وهو عرض أمين كما جاء فى الجزء من الكتاب الذى ترجمه لدوركيم التربية الأخلاقية.

٤٣) د. السيد محمد بدوى : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية، المجلد الثالث عشر، ١٩٥٩.

٤٤) د. السيد محمد بدوى: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف بالاسكندرية ١٩٨٠.

٤٥) د. السيد محمد بدوى، أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ (ص ٧٣-١٠١) ص ٧٣.

٤٦) المصدر السابق، ص ٧٥.

٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٢.

٤٩) نفس المرجع، ص ٩١-٩٣.

٥٠) نفس المرجع، ص ٩٨.

٥١) المصدر نفسه ص ١٠٠.

٥٢) د. السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف بالاسكندرية ط٢ ١٩٨٠ ص ب.

٥٣) انظر المرجع السابق الفصل الرابع، ص ٦٧ حيث يقول : أخيراً تصدى لهذا العمل ــ الأخلاق فى القرآن ـ عالم جليل من علماء الأزهر فى رسالته القيمة التى نال بها درجة الدكتوراة من السربون وعنوانها "أخلاق القرآن"، ويذكر فى الهامش "هذا العلم هو المغفور له د. محمد عبد الله دراز، وقد اعتمدنا على رسالته فى كتابه هذا الفصل" جـ ص ٦٧.

٥٤) الصفحات من ١٤١ حتى ١٤٨.

٥٥) د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ٣ دار النهضة العربية، ١٩٧٦ الفصل الرابع من الباب الخامس، وانظر مقدمة ترجمته لكتاب سدجويك، المجمل فى فلسفة الأخلاق.

٥٦) انظر كتابات الدكتور زكريا إبراهيم فى الأخلاق الاجتماعية فى: – الأخلاق والمجتمع، الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة ١٩٦٦– المشكلة الخلقية مكتبة مصر للطباعة، القاهرة الفصل الثالث من الباب الأول ص ٧٨-٩٨. – مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، الفصل الثامن ص ٢٠٤-٢٢٥. وانظر أيضاً كل من: د. صلاح قنصوة نظرية القيم فى الفكر المعاصر، دار التنوير، بيروت ١٩٠٤ ص ٧٩-٨٩، د. فيصل بدير عون، د. سعد عبد العزيز، دراسات فى الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت القاهرة ١٩٨٣ الفلسفة الوضعية ص ١٧٢-١٨٧.

٥٧) د. قبارى إسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثالث الأخلاق والدين، دار الطلبة العرب بيروت ط٢ ١٩٦٨.

٥٨) د. قبارى إسماعيل : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية ١٩٧٨.

٥٩) د. قبارى إسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة، ص ٢٠.

٦٠) المصدر السابق، ص ٢٧.

٦١) المصدر السابق، ص ٤٠.

٦٢) المصدر السابق، ص ٢٢٩.

٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.

٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٨.

٦٧) نفسه، صفحات ٥٨-٦٢.

٦٨) المصدر السابق، ص ٦٦.

٦٩) المصدر السابق، ص ٧١.

٧٠) المصدر السابق، ص ٧٣.

٧١) نفسه ص ٩٠.

٧٢) المصدر السابق، ص ١٤١.

٧٣) المصدر السابق، ص ١٥٤.

٧٤) د. قبارى إسماعيل: قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، ص ١٧.

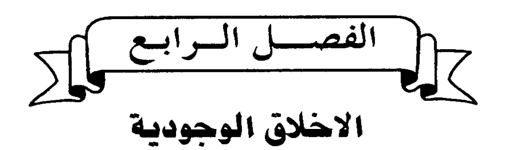
٧٥) المصدر نفسه ص ٢١. نفس المرجع، ص ٢١.

٧٦) نفس المرجع، ص ٢٥-٤٣.

٧٧) نفس المرجع السابق، ص ١١٧-١٣٢.

٧٨) نفس المرجع السابق، ص ١٦٣.

٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.



الاخلاق الوجودية

أولاً : عبد الرحمن بدوى وجهوده الأخلاقية :

يعد عبد الرحمن بدوى أكبر معبر عن الأخلاق الوجودية في الفكر العربي المعاصر. صحيح قد يكون المفكر العربي أكثر انشغالاً بقضايا الفلسفةالنظرية واشكاليات تاريخها من اهتمامه بمسائل القيم والأخلاق. وقد يكون صحيحاً ما يراه البعض أنه ينكر أمكانية قيام أخلاق وجودية، إلا أن كتاباته الأخلاقية القليلة تعبر اصدق تعبير عن هذا الاتجاه.

وربما يكون فيلسوفنا من القلائل الذين أشاروا إلى سيرتهم الفلسفية[١] وبالتالى فقد تساعد هذه الإشارة فى الكتابة عن اتجاهه الفلسفى ومصادر هذا الاتجاه وبداياته[٢]. وهو كما يخبرنا فيلسوف ومؤرخ للفلسفة، فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر، أسهم فى تكوين الوجودية بكتابه "الزمان الوجودى"[٣] وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التى تجعل للفعل الأولية على الفكر وتستند فى استخلاصها لمعانى الوجود إلى العقل والعاطفة والارادة معا وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحى[٤]. قد أحاط علما بتاريخ الفلسفة وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة ولكن أقوى تأثير فى تطوره الفلسفى إنما يرجع إلى اثنين هما: هيدجر ونيتشه.

ولد فى الرابع من فبراير ١٩١٧ وتخرج فى كلية الآداب فى مايو ١٩٣٨ حيث تتلمذ فى هذه الفترة على أساتذة فرنسيين هم: الكسندر كواريه A.Koyre (١٨٩٢ - ١٩٦٤) واندريه لالاند A. Lalande (١٨٦٧-١٩٦٣) وبرلو A. Burloud ومن الأساتذة المصريين تتلمذ خصوصاً على الشيخ مصطفى عبد

الرازق. كما أفاد من باول كراوس الذى كانت له اليد الطولى فى توجيهه فى ميدان انتقال التراث اليونانى إلى العالم الإسلامى وميدان الدراسات الإسلامية على نهج المستشرقين.[٥]

ويبدو أن "رائد" الوجودية فى العالم العربى لم يتمكن ـ كما يرى البعض ـ من قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة وجودية ولم يستطيع العثور فيها على ما يسعفه فى تأسيس "وجوديته" عربيا أو اسلاميا، لم يجدها موجودا من أجله هو فأنكر عليها حقها فى "الوجود" ومع ذلك فيجب أن نعترف له ـ شاء ذلك أم كره ـ بأنه من أكبر باعثى هذه الفلسفة بل أنه أنشط حفار فى قبورها[٦].

وتنعكس سمات فكر بدوى فى كتاباته الأخلاقية التى توزعت على اتجاهات ثلاثة هى على التوالى : تحقيقات لنصوص أخلاقية أو مترجمة، تأليفات تعرض لاتجاهات الفكر الغربى، وابداعات تظهر اتجاهه الفلسفى. تشمل النوعية الأولى (التحقيقات) كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" الترجمة العربية القديمة[٧]، بالإضافة إلى عدة نصوص ورسائل أخلاقية فى كتابه: دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب[٨]. ويقدم لنا ثانيا كتابين هامين الأول؛ الأخلاق النظرية[٩] والثانى الأخلاق عند كانط[١٠]، ثم أخيرا بحثه المتميز الذى يعبر عن اتجاهه الوجودى "هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟"[١١].

يقدم لنا بدوى فى إطار مشروعه لرصد "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" كتابات أرسطو فى العربية. وأرسطو أكبر فيلسوف أخلاقى فى الفلسفة اليونانية مثل كانط فى الفلسفة الحديثة. يتناول بدوى كتب أرسطو الأخلاقية ويعددها لنا[١٢] ويتوقف أمام نيقوماخيا (الأخلاق إلى نيقوماخوس) وهو أهمها غير مدافع إذ هو أكملها وأوضحها وانضجها ثم يذكر شراح "نيقوماخيا" اليونان. ويخصص فقرة طويلة لـ"نيقوماخيا" فى المصادر العربية. يعرض أولا للكتب العامة فى تاريخ العلوم التى أشارت للكتاب[١٣] ويتتبع الشواهد والنقول عن نيقوماخيا عند الفلاسفة المسلمين.

ويناقش بدوى هوية المترجم العربى للكتاب وهو اسحق بن حنين، ثم يقدم لنا ترجمة كاملة للكاتب مع تعليقات والشروح والمقارنات، ويضيف إلى النص مقاله فى المدخل إلى علم الأخلاق غير منسوبة إلى مؤلف، يرجح أنها لنيقولاوس وأخرى بعنوان الأخلاق باختصار الاسكندريين.

وقدم بدوى عدة رسائل أخلاقية محققة فى كتاب: درسات ونصوص.. الأولى "من رسالة إلى على مسكويه فى اللذات والالام" ثم بعض أجزاء من كتابات جالنيوس الأخلاقية الأولى من مقالته" فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن" ثم مختصر من كتاب الأخلاق لجالنيوس، وقد نشره كراوس من قبل فى مجلة كلية آداب الجامعة المصرية، المجلد الخامس. وأعاد نشره د. ماجد فخرى عن التحقيق السابق فى كتابه الفكر الأخلاقى العربى ط أولى ١٩٧٨، ثانية ١٩٨٦ عن الدار الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان والرسالة الرابعة "مقالة فى الأخلاق" يذكر أنها للحسن بن الهيثم أو ليحى بن عدى ولا يحسم الأمر أو حتى يناقشه(١٤).

ويظهر اتجاه بدوى الغربى ونزعته الوجودية فى كتابه الأخلاق النظرية حيث يميز بين الاخلاق النظرية والعملية، الأولى تضع المبادئ والنظريات التى يستند إليها السلوك الإنسانى، والثانية تبحث فى التطبيقات العملية لهذا السلوك داخل كيان عينى محدد. ويتناول فى كتابه "المبادئ والغايات العامة التى تنظم السلوك الإنسانى، ويستقصى البحث فى القيم الأخلاقية ـ التى صارت عصب البحث فى الفكر الفلسفى اليوم، والكتاب مكون من قسمين: الأول مقدمات تتناول معنى الأخلاق، والثانى في ستة فصول من الثانى للسابع، تتناول على التوالى: الضمير، القيم الأخلاقية، الواجب، الفضيلة، المسؤولية، والحرية، مبادئ الحياة الأخلاقية يعرض فيها للنظريات المختلفة فى تاريخ علم الأخلاق.

يختص الفصل الأول بمعنى الأخلاق ويعتمد تعريفات لالاند للأخلاق ولوسن Le Senne ، الذى يعرف الأخلاق بأنها تحديد السلوك الأنسانى ثم تعريف جوليفية R. Jolivet للأخلاق بأنها العلم الباحث فى الاستعمال الواجب لحرية الإنسان ابتغاء بلوغه غايته النهائية، وتعريف جورج جوسدورف ذو الطابع الوجودى حيث تعرف الأخلاق بأنها طريقة معينة للنظر إلى وجوه التعبير عن الإنسان فى العالم. ثم يعرض موقف ليفى بريل، وينتقل إلى فردريك روه F. Aauth ، الذى يعرف الأخلاق بأنها تقوم فى شعوره المباشر بالمثل الأعلى معاشا فى الفعل، ثم يتحدث عن التجربة الأخلاقية عند ماكس شيلر، وأخيراً يعرض للتجربة الأخلاقية عند جورج جيورفتش. ويتحدث فى الفقرة الثانية عن أخلاق الشكل وأخلاق الموضوع فقد نادى كانط بأخلاق الشكل أو الأخلاق الصورية. وقد قدم بدوى مقابلها أخلاق الموضوع التى دعا إليها أخلاقيون من مختلف النزعات. وأول هذه النزعات نزعة

أصحاب القيم التى ظهرت فى الثلث الأول من القرن العشرين وعلى رأس هؤلاء ماكس شيلر ورينيه لوسن ولوى لافل. والأخلاق الوضعية التى تتوزعها علوم ثلاثة: البيولوجيا علم النفس وعلم الاجتماع، وهو يشير فى حديثه عن علم النفس إلى تحليلات أوغسطين وهرمس فى معاذلة النفس، والغزالى فى احياء علوم الدين ومحى الدين بن عربى فى العديد من كتبه ورسائله.

ويتناول فى القسم الثانى الضمير مع بقية المعانى الرئيسية فى الأخلاق يعرض أولا للضمير ومعناه اللغوى فى العربية، وهو السر داخل الخاطر، والجمع ضمائر، ويشير إلى أنه لا يوجد فى العربية استعمال لكلمة ضمير بمعنى الشعور المميز بين الخير والشر. ثم يعرض لتعريف الضمير عند الغربيين لالاند وبوارث Borac ولوسن وحيريل مادينية وفولكييه. ثم يتحدث عن تكوين الضمير عند النفسانيين وعلماء الاجتماع وآراء العقليين ثم يعرض لبنية الضمير ومكوناته ثم الأحوال الرئيسية للضمير (وهى أحوال وجودية) تأنيب الضمير أوالندم مقابل رضا الضمير.

ويعرض فى الفصل الثالث بالتعريف للقيم الأخلاقية، ومصدرها عند كل من نيتشه وماكس شيلر وهارتمان وسارتر، ويختتم هذا الفصل بالحديث عن القيم والوجود. والباب الرابع عن (الواجب) الذى يميز بينه وبين الضرورة، الحرية، الميول الطبيعية ثم يعرض لأنواع الواجبات وتنازع الواجبات ومنشأ الواجب وحقيقته ويخصص الفصل الخامس للفضيلة فيعرفها اعتماداً على أرسطو ويناقش مسألة كونها واحدة أو كثير، ويعرض لأنواع الفضائل فى تصنيفات اللاهوتيين والفلاسفة ثم يتناول الفضائل المختلفة: الفطنة والحكمة، العدل، الشجاعة، العفة، الصدق والأمانة.

ويخصص الفصل السادس للمسؤولية والحرية، وهى جوهر الإنسان فى الفلسفة الوجودية، فالمسؤولية هى اقرار المرء بما يصدر عنه من أفعال، وباستعداده لتحمل نتائجها، ويعرف خصائصها، وأنها ضرورة وتقوم على الحرية وتفترض العقل السليم وتقوم على المعرفة. ويتوقف أمام الأصل الوجودى للمسؤولية الذى تناوله سارتر فى الوجود والعدم وينقله لنا كامل[١٥] موضحا أن

الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة وماهية الموجود الإنسانى معلقة فى حريته.

ويصنف فى الفصل السابع (مبادئ الحياة الأخلاقية) على الشكل التالى: أخلاق الطبيعة، أخلاق العقل، أخلاق العاطفة، أخلاق الإرادة، وتندرج تحت أخلاق الطبيعة: مذهب اللذة ومذهب المنفعة والمذهب الرواقى، وفى أخلاق العقل يعرض لكل من أسبينوزا وكانط، ثم أخلاق العاطفة عند آدم سميث صاحب كتاب العواطف الأخلاقية ١٧٥٩ وروسو وجويو وشوبنهور واشفتيسر، ثم يعرض لأخلاق الإرادة عند فيلسوفه المفضل نيتشه ولأخلاق النزعة الشخصية عند شيلر ومونييه.

وكما حقق أهم كتب أرسطو الأخلاقية، فقد خصص لكانط عدة كتب أفرد احداها "للأخلاق عند كانط" وهو أهم فلاسفة الأخلاق فى القرن الثامن عشر، بل فى العصور الحديثة. ويتناول فى اثنتا عشر قسما الأخلاق الكانطية التى تشمل على: سعى كانط لوضع مذهب فى الأخلاق. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، حيث يتناول أخلاق أرسطو وأخلاق كانط، ومبررات مبدأ الأخلاق الكانطية، ويخصص القسم الثالث للإرادة الخيرة، والرابع للواجب. والخامس للانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزقيا الأخلاق، حيث يتناول قبلية المبادئ الأخلاقية، والأوامر المشروطة والمطلقة، والقسم السادس عن الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملى، وفيه يعرض للحرية، وفى القسم السابع نقد العقل المحض، والثامن تحليلات العقل المحض العلمى، حيث يتناول: مبادئ العقل المحض العلمى ويخصص لديالكتيتك العقل العملى، القسم التاسع، حيث يعرض لنقيضة العقل العلمى، وأولوية العقل العملى على النظرى، ومصادرات العقل العملى الثلاثة، وخصائصها المشتركة، والعلاقة بين ملكة المعرفة فى الإنسان ومصيره العملى، والقسم العاشر منهجيات العقل المحض العملى، والحادى عشر مذهب الفضيلة، وفى القسم الأخير منهجيات الأخلاق: تعليم الفضيلة، الرياضة الأخلاقية، ثم الدين كمذهب فى الواجب نحو الله يتجاوز حدود الفلسفة الأخلاقية المحضة.

ويبدو أن الاهتمام بفلسفة كانط الأخلاقية قاسما مشتركاً ليس بين أصحاب الاتجاهات العقلية فى دراسة الأخلاق بل أيضاً بين أصحاب الاتجاه الوجودى فكما اهتم بدوى، الذى يتابع الوجودية التى تسير فى اتجاه هيدجر ونيتشه اهتم به أيضاً

زكريا إبراهيم، الذى يمكن اعتباره من أنصار الوجودية المؤمنة، وكذلك عادل العوا صاحب الأخلاق المشخصة، بل ربما كانت أخلاق كانط نقطة بحث اساسية لدى كل الاتجاهات الأخلاقية فى الفكر المعاصر. وليس فقط فى وجودية بدوى(١٦).

وإذا كان كانط يؤسس الأخلاق فإن بدوى - يتابع نيتشه، الذى يتجاوز الخير والشر - ويتساءل عن امكانية قيام أخلاق وجودية. ويرى صاحب "نظرية القيم فى الفكر المعاصر" أنه إذا كانت الوجودية تربط القيمة بالإنسان فهو الذى يخلقها عند اعتباره لشئ دون آخر ومن خلال هذا الاختيار تبرز القيمة إلى الوجود. فإن هناك مذهباً وجودياً يرفض رائده بدوى أن يخلط بين الوجود والقيمة، ويفترق فى ذلك عن كل صورة الوجودية الأخرى(١٧).

يرفض بدوى التضحية بالذات مقابل أية موضوعية أو تقويم. فالأخلاق تقويم، والتقويم قياس إلى معيار، والمعيار ذاتى أو موضوعى. والذاتى هو القائم بين الذات ونفسها أما الموضوعى فهو الذى يعلو علىالذات وأن ظل على صلة بها، لأن مرد الأمر فى النهاية إلى الذات إذ الأصل فى الموضوعية هنا افتراض مفهوم عام يوضع غالبا مقابل المفهوم الذاتى، به يتحقق هذا الربط، وإلا فلن تجد قسما مشتركا بين ذوات تفردت بأنفسها. فالذات الحقة إنما هى تلك المتفردة المنعزلة التى تستمد قوامها من نفسها فلا تخضع بالتالى لأى تقويم من خارجها. والمهم إذن هو ما يميز هذه الذات من غيرها لا ما يجمع بينها وبين الغير لأن هذا التمايز سرها وجوهرها(١٨) وذلك يتقضى التفرد إلا بوضع مقياس مشترك. وعلى هذا فإن كان ثمة تقويم وبالتالى أخلاق فيجب أن يكون التقويم موضوعيا أما التقويم الذاتى فهو احالة وتناقض... ولما كانت الوجودية تقوم فى جوهرها على أساس فكرة الذات المنفردة المتوحدة المنعزلة المنفصلة فإن التقويم الذاتى مستحيل إذن فالوجودية ينتفى معها التقويم الموضوعى، وبالتالى لا يمكن أن تقول بأخلاق.(١٩)

ويناقش بدوى مختلف المذاهب الوجودية موضحا موقفها من الاخلاق، ويرى أننا أن نحن أخذنا فى بيان موقف الفلاسفة الوجوديين من الأخلاق وجدنا أن الذين تعرضوا له لم يتبينوا الوجه الصحيح فى هذه المسألة. ففريق أنكر الأخلاق، لكنه لم يطلع على السر فى أصل هذه الانكار، وفريق ضرب صفحا عن هذا الأمر لأنه لا يزال فى مرحلة البحث الوجودى الميتافيزيقى، وبالتالى لما يبلغ بعد مرحلة الأخلاق،

وفريق ثالث تذبذب بين الأنكار والقول بالإمكان. والأول يمثله كيركورد، والثانى يمثله هيدجر، والثالث يسبرز[٢٠] ويناقش هؤلاء الفلاسفة ويخرج من ذلك أنه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية، وأن محاولات الفلاسفة الوجوديين فى هذا الباب تؤذن بتوكيد هذا الرأى[٢١]. أن الوجودية مخاطرة لذا يضع بدوى أمامه خيارين" فأما أن تقول بالأخلاق فتفقد ذاتك وأما أن تقول بالأخلاق فتخاطر بوجودك، وبدوى يرى أن تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنا بالتوقف والتعليق، ولن يترفق بنا إذا حاولنا تجنب الفعل خوفا من التلوث بالخطيئة، بل سيقذف بنا حينئذ بعيدا إلى خارج التاريخ. هناك لن نكون خالقين للتاريخ بل موضوعا من موضوعاته. وفى هذا افناء للذاتية نبذا لها خارج بؤرة الوجود الحى المتغير"[٢٢].

ثانياً : عادل العوا والأخلاق المشخصة :

يمكن عرض ما قدمه الدكتور عادل العوا الأستاذ بجامعة دمشق من اسهامات فى مجال الأخلاق والقيم التى اعتبرها دراسة الفاعلية البشرية تحت عنوان "الأخلاق المشخصة". ويمكن أن نشير بإيجاز إلى جهوده فى هذا المجال الذى كرس له تقريباً حياته العلمية، وقدم فيه عدد من الأعمال توضح طبيعة ما يدعو إليه تأليفاً وترجمة يمكن أن نذكر منها: "المذاهب الأخلاقية" جزاءن، "القيمة الأخلاقية"، "الأخلاق"، "اسس الأخلاق الاقتصادية" "دراسات أخلاقية" وتوج ذلك بكتابه "العمدة فى فلسفة القيم" [٢٣] بالإضافة إلى عدد من المقالات فى الموسوعة الفلسفية العربية، مثل : "أخلاق"، "فضيلة ورزيلة" "شرف" "كرامة"، "الطبيعة الأخلاقية" "فلسفة الأخلاق" "ومذهب اللذة"[٢٤].

ونستطيع أن نذكر عدد من ترجماته الهامة إلى اعتمد عليها كثيرا من الباحثين العرب فى مجال الاخلاق والقيم: مثل ترجمته بعض كتب ريمون رويه R. Ruyer وفى مقدمتها : "فلسفة القيم"[٢٥] و"عالم القيم Le Monde Des Vleurs"[٢٦] كما ترجم عدد من الكتب الأخرى مثل كتاب شارل لالو "الفن والأخلاق" وجان لزنوف "السعادة والحضارة" ويوسف كومبز: "القيمة والحرية" وكتاب بول سيزارى P. Caseri "القيمة"[٢٧].

ورغم أن مؤلفات العوا تكاد تقترب من ترجماته وتعتمد عليها كثيراً فى الأخذ بالمفهوم الغربى فى القيم والأخلاق، إلا أننا مع ذلك نبصر اهتمامات عربية

إسلامية فى كتاباته: "معالم الكرامة فى الفكر العربى"، "من الشرف إلى الكرامة" أوفى إطار دراسات عامة مثل "القيمة الأخلاقية"[٢٨] حيث يبرز أهمية فكرة القيمة بوجه عام، والقيمة الأخلاقية بوجه خاص، باعتبارها من أعظم المحاور حيوية وأهمية فى الفكر الغربى. ويقسم مراحل أو قل تصورات القيمة فى الفكر الغربى إلى ثلاث، أولا عند اليونان حيث القيمة تعرب عن مثل أعلى، إنسانى يحاول المفكرون تحديده على ضوء الصلة بين الطبيعة والعقل. وإذا كان المثل الأعلى الأغريقى يقوم على الاعتدال وعلى ضبط النفس وامتلاك زمامها بالذات، فان الفكر الدينى فى المسيحية جعل المثل الأعلى متعاليا على النفس البشرية. ويتضح موقف المعاصرين من القيمة هى مواجهة الطبيعة واحترام قوانينها. ويتضح توجه العوا منذ الفصل الأول (نحو أخلاق مشخصة).

وهو يحدد لنا غرضه فى بداية القسم الأول "تحديد القيمة الأخلاقية"، وذلك بالإشارة إلى منحى الفكر المعاصر الذى يظهر فى السير نحو أخلاق مشخصة وقد بدأ بتناول القيمة عامة، وأنظمة القيم ومضامينها ليحدد موقع القيمة الأخلاقية، وقد عمد فى القسم الثانى إلى تحليل القيمة الأخلاقية بتحليل معنى العمل الإنسانى أولاً وبتحليل صلته بالقيمة ثانياً وبتحليل جوهر القيمة ثالثا بدراسة النية، نية الفاعل الأخلاقى وتمييزها عن القصدية أو نية الفعل الأخلاقى، تلك النية التى يدور حولها العمل الراهن، وتربطه بالتطلع إلى قيمة مثلى. ويعرض لنا من القسم الثالث نماذج من فلسفة القيمة الأخلاقية لدى بعض المفكريين المحدثين والمعاصرين.

ويتضح من عرضه أن الأخلاق تستهدف عامة دراسة الفاعلية البشرية للكشف عن المبادئ، القيم التى تحدد السلوك، وتدبره فهى تتناول مسألة تنظيم الحياة تنظيما علميا، وإلى تبيان مغزى التجربة الإنسانية بالنسبة إلى كل فرد فيعتبر الوجود الفردى وجهة نظر معينة تمس الواقع وتبدو فى حالة تأليف يشمل ظروفاً يطبعها الشخص الأخلاقى بطابعه فتغدو الأخلاق تعبيرا عن الشخص، وتتعين رسالة الأخلاق فى فهم الأشكال المختلفة التى تحقق هذا التعبير. أن الأخلاق تتميز عن سائر المعارف بأن موضوعها شامل كلى يتطلع إلى مراقبة فاعلية البشر جميعا مراقبة تامة موصولة. أن الأخلاق تتناول الإنسان من حيث أن له وحدة ذاتية ماثلة فى نمائه الحى. وهذه الوحدة تتحدد بانخراط انسان معين فى ظروف عالم معين ووقت معين. يقول: "أن الأخلاق تبحث بالإنسان الراهن المشخص، وتنظر إليه

على ضوء واقعه الصحيح نظرتها إلى كائن يبذل جهده لتحقيق توازن بين فاعليات كثيرة تتوزع كيانه وتنهب وجوده"(٣٠).

وعلى أساس هذا الفهم ينتقد العوا المذاهب السابقة خاصة تلك المذاهب العقلية الصورية التى فصلت الأخلاق عن الواقع المعاش للإنسان "فالأخلاق الميتافيزيقية التصورية أخلاق غريبة عن الواقع بعيدة عن العصر خارجه عن نطاق الوجود. ومقابل هذه الإتجاهات يرى أن القيم الأخلاقية الصحيحة ينبغى أن تعتبر بمثابة طموح إلى الوجود الإنسانى الكامل ولا يسوغ لها أن تغفل امتداد جذور هذه الوجود إلى المجالات الحيوية والتاريخية والاجتماعية. بل أن الوجود المشخص يرتبط بحال النسخ والجملة العصبية ارتباطه باللحظة التاريخية والوضع الاجتماعى. فهو يهدف إلى أن ترجع الأخلاق من مجال الواجب إلى الحادث. يريد أن يقتصر البحث عن الأخلاق حيث توجد واجتلاء أثارها فى السلوك الراهن المشخص(٣١).

كما ينتقد "علم العادات الأخلاقية الذى لا يكفى وحده. ويوضح أن ليفى بريل قد فطن إلى ذلك ورأى أن علم العادات الاجتماعية ليس سوى مرحلة أولى من مراحل الأخلاق ولابد من أن يكمل بـ"فن أخلاقى عقلى"(٣٢) فالأخلاق العقلية والأخلاق الاجتماعية انما تتكشف - دائما عن أخلاق مجردة تلزم الشخص بأن يقف موقفا سلبياً صرفا ويرى العوا أنه لابد من تخطى المذاهب الميتافيزيقية ومذهب علم العادات الاجتماعية مادامت تسعى كلها إلى إقامة منظومة حقوق وواجبات تدعى أنها منظومة موضوعية ذات قيمة شاملة كلية.

ويربط بين الأخلاق المشخصة والحرية "لذا فمن العبث أن ترفض الأخلاق المشخصة وننكر أثر الشخص الفاعل، الضمير الأول، المتكلم، أن ذلك الرفض يكافؤ انكار الحرية الإنسانية كلها"(٣٣).

وهو يربط بين القيم والوجود، الاكسيولوجيا والانطولوجيا حين يتحدث عن مفهوم القيمة فى بداية الفصل الثانى، فالأخلاق يمكن تعريفها بأنها "طراز من النظر إلى جهد الإنسان فى الاعراب عن ذاته فى العالم، أنها رغبة تتطلع إلى النظام والاتساق وتهدف إلى فهم السلوك البشرى فهما باطنيا. فالإنسان ما كاد يسيطر على ضرورات التجربة المباشرة، ويعيد تأليفها فى الذهن حتى شعر بأمنيه تدفعه إلى الرعبة فى اتساق عام يشمل سلوكه بأسره كما يشمل الاتساق بين وجوده ووجود

الآخريين، والاتساق مع النظام الاجتماعى ايا كان شكلة بل الاتساق مع الكون الذى يكتنفه من كل جانب"[٣٤].

ويتضح موقفه فى قوله أن الأخلاق تدعوا إلى اعتناق اسلوب من النشاط يعتبر فى جملته انموذج عمل الإنسان فى العالم. فلم تقتصر الأخلاق المشخصة على طائفة من الأوامر الجزئية الخاصة، بل أنها رنت إلى تنظيم التجربة البشرية بحسب ايقاع يهدف إلى غائية شاملة. أن منطلق دراسة التجربة الأخلاقية بجملتها إنما يمثل فى دراسة الشروط العامة لوجود الإنسان الذى - يثبت - ذاته - فى العالم. وهذه الدراسة لا تنجز إلا إذا رقينا بالبحث إلى الكشف عن الجهد الذى تبذله الذات فى سبيل التعبير عن كيانها وعن تحقيق هذا الكيان فى الواقع الراهن.

ويتكرر هذا الموقف فى كتابات الدكتور العوا حيث يحدثنا عن التجربة الأخلاقية بقوله: "الأخلاق فى التصور الفلسفى المعاصر تجربة صيرورة تاريخية تستهدف الثورة على الحاضر باسم المستقبل لتغير ما فى آفاق قوم بتغير ما فى نفوسهم، وما يتجلى فى سلوكهم العملى لتحقيق الصور المنشودة من انسان لانسان. أنها ثورة على ما تحقق من أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه، ثورة على الواقع باسم القيمة، ثورة كل القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دوما[٣٥].

وتظهر الأخلاق المشخصة فيما يطلق عليه الوقائع الأخلاقية . فالتجربة الأخلاقية تتجلى فى وقائع الاداب العامة والأعراف. وهذا ما جعله يبدأ كتابه "العمدة فى فلسفة القيم" بـ "تمهيد: القيمة فى واقع الممارسة"[٣٦]. مبيناً أن الإنسان حيوان مقوم تظهر قيمه فى أنواع سلوكه وتزداد إلى القيم فى اللغة العربية فالقيم حكمة الشعوب، ظهر الأعراب عنها فى وسائل التعبير، ولا سيما اللغة والأدب. ويعرض لذلك فى اللغة العربية تحت عنوان "اللغة فى التعبير". ويتناول الوعى بالقيمة على مستوى الفكر التأملى فى العربية. ويعرض للفظ قيمة فى العربية واشتقاقاته المختلفة[٣٧] إلا أنه فى تناوله "ممثلو فلسفة القيم" فى الفصل الثانى لا يذكر أيا من الفلاسفة العرب المسلمين. ويناقش فى الفصل الثالث كثيرا من قضايا القيم تحت عنوان علم القيم أم فلسفة القيم، والرابع النشاط القيمى، والخامس خصائص القيمة بينما يخصص السادس للقيمة والقيم والسابع للحديث عن القيم المختلفة: الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، ويعرض للنهج الدينى حيث يتناول:

الغزالى والماوردى. والنهج الفلسفى حيث يركز على الوجودية ويخصص الفصل التاسع والأخير "للوعى القيمى".

وتجلى تأثير الدكتور العوا فى دراسات بعض الباحثين، خاصة فى مجال القيم، حيث قدم الدكتور الربيع ميمون دراسة عن: نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، يتضح من منهجها وتبويبها وموضوعها تأثير مولفات وترجمات العوا الذى قام بتقديم هذه الدراسة[٣٨].

ثالثاً : زكريا إبراهيم والاخلاق المبدعة :

يؤكد زكريا إبراهيم ما أراد أن ينفيه فى نهاية كتابه المشكلة الخلقية. يقول: "الحق أننا حين حرصنا ـ فى تضاعيف هذا الكتاب ـ على ربط الأخلاق بالحياة، وحين عمدنا إلى إثارة المشكلة "الخليقة" على مستوى "الخبرة المعاشة" فإننا لم نكن نقصد من وراء ذلك تقديم "أخلاق وجودية"، أو وضع مذهب أخلاقى جديد نضيفه إلى قائمة الأخلاق المعروفة، بل كنا نرمى أولاً وبالذات إلى وصف "الخبرة الخلقية" على نحو ما يعانيها الموجود البشرى فى صميم حياته العملية. وهذا هو السبب فى أنا لم نتوان لحظة عن الكشف عما تنطوى عليه الحياة الخلقية من "متناقضات" وضروب صراع ومظاهر توتر"[٣٩] والحقيقة أن زكريا إبراهيم لا يكتفى بالعرض المحايد للمشكلة الخلقية، يصنف المذاهب ويحدد المدارس فقط، بل يتجاوز ذلك إلى رفض وقبول مواقف وآراء، يعلى من بعضها ويستبعد بعضها الآخر بحيث نستطيع أن نلمح خصائص موقف فلسفى خاص. وهو يعترف فى كتابه مشكلة الفلسفة بوجود مثل هذا الموقف الفلسفى الخاص الذى أتخذه[٤٠] وأن لم يحدد لنا هذا الموقف أو يسميه. ويمكن التعرف على طبيعة هذا الموقف كما يتضح لديه فى مجال الأخلاق من كتاباته.

وقد قدم لنا عديد من الكتابات الأخلاقية، التى تجعل منه ـ وهو أستاذ علم الأخلاق ــ أحد مفكرى العرب البارزين وأكثرهم أهمية فى ميدان علم الأخلاق العربى المعاصر. ويوضح لنا زكريا إبراهيم تطور كتاباته الأخلاقية، فيذكر أنه قد تناول الحرية الأخلاقية، وعلاقة الفكر بالإرادة فى كتابه "مشكلة الحرية"[٤١] وناقش مشكلة الشر وما يتعلق بها فى "مشكلة الإنسان"[٤٢]، وتناول "أخلاق الواجب" فى "مشكلة الإنسان"[٤٣] إلى جانب عرض موقف المدرسة الإجتماعية الفرنسية من

المشكلة الخلقية فى كتابه "الأخلاق والمجتمع"(٤٤) وعرض لبعض الفضائل الخلقية مثل المحبة والغيرية والتعاطف فى "مشكلة الحب" بالإضافة إلى كتابه "مبادئ الفلسفة والأخلاق"(٤٥) مع عدد من المقالات والأبحاث التى تدور حول الأخلاق مثل "عودة إلى مشكلات الأخلاق"(٤٦)، و"المشكلات الخلقية عند الفيلسوف الوجودى"(٤٧)، بالإضافة إلى تناوله للمباحث الخلقية المتعددة عند الفلاسفة المعاصرين فى كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة(٤٨).

ويمكن أن نلتمس موقف زكريا إبراهيم الفلسفى عامة فى كتابه مشكلة الفلسفة، والذى يتضح فيه أيضاً موقفه فى علم الأخلاق. كما يظهر ذلك بوضوح فى "المشكلة الخلقية" بالإضافة إلى بعض القضايا التى نجدها فى كتابه "مشكلة الحياة" حيث يؤكد أن الإنسان هو الحيوان الناقص الذى يضيف إلى لغة الواقع لغة القيمة. ويبين أن قيمة الحياة قد ترتبط بمعانى التضحية والبذل والسخاء، وأن المثل الأعلى هو زهرة الحياة البشرية(٤٩). ويتضح ذلك بصورة جلية فى مقدمته التى يتناول فيها معنى الحياة وأنها تحمل فى ذاتها مبررات وجودها، وأن الموت هو الذى يخلع معنى على الحياة، التى هى توتر مثمر بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون(٥٠) ويؤكد هذا المعنى مرة ثانية حين يبين فى الخاتمة دور القيم فى حياتنا البشرية(٥١).

وسوف نتوقف عند الفصل الثامن (بين الفلسفة والأخلاق) من كتابه "مشكلة الفلسفة". حيث يرى أن خير وسيلة للثناء على الفلسفة هى العمل على بيان موضوع "الأشكال" فى الفلسفة. والاهتمام بالكشف عما تنطوى عليه رسالة الفيلسوف من مخاطرة فكرية وقلق وجودى وتجربة روحية خصبة(٥٣) وجوهر الإيمان الفلسفى هو التواصل والتفتح على الآخرين إنما تبدأ حين يفطن المرء إلى ما يسم خبرته من ذاتية أصلية وقيمة جوهرية بوصفها حقيقة(٥٤). فالإنسان يشعر فى قرارة نفسه بأنه وعى وحرية، وهذا الشعور نفسه هو الذى يدفعنا إلى القول بأنه لن تزول الفلسفة اللهم ألا بزوال آخر مخلوق بشرى على ظهر هذه البسيطة"(٥٥) يقول د. زكريا إبراهيم لا حياة للفلسفة أن لم يحاول الإنسان أن يفلسف حياته ويحيا فلسفته ولا قيام للتفكير الفلسفى أن لم نجعل نقطة انطلاقنا هى الإنسان نفسه بوصفه ذلك الوجود الذى لا يكف عن وضع نفسه موضع السؤال"(٥٦). وهو يعبر عن نفسه دائما بالاستشهاد بأقوال فلاسفة الوجودية، خاصة ما يسمى الوجودية المؤمنة: يا سبرر، مارسيل، وكيركجورد مثلما نجد فى قولـه: "وإذا كان ثمة عبارة طالما وردت لو

أننى كنت قائلها قبل صاحبها فتلك هى عبارة كيركجارد[٥٧]. وقوله: "وكل من لا يسلم بوجود أى سر إنما يلغى كل تفكير وتساؤل، ولعل هذا هو ما عناه ياسبرز حين قال..."[٥٨] وربما يكون فى الإشارة إلى بعض عناوين فقرات خاتمة كتابه ما يؤكد توجه الدكتور زكريا إبراهيم الفلسفى، فهو يرى "ضرورة" قيام ميتافيزيقا تؤكد وعى الإنسان وحريته، وأن الفلسفة رسالة نجاة أو خلاص، وإن كل مشكلة بشرية هى فى جانب منها ميتافيزيقية، وأن هناك معرفة وجدانية قوامها الإحساس بالقيمة والشعور بالتعاطف والمحبة. وإن أخصب لحظة من لحظات التفكير الفلسفى هى تلك التى يتحقق فيها التواصل الحقيقى بين المفكريين[٥٩].

وتظهر أخلاق زكريا إبراهيم الوجودية فى رده على مزاعم أصحاب "علم الاجتماع الخلقى" الذين حاولوا أن يفصلوا "الأخلاق" عن "الفلسفة" لكى يربطوها بعلم "الاجتماع" بدعوى أن "الظواهر الخلقية" لا تخرج عن كونها "ظواهر اجتماعية" يمكن دراستها على أنها مجرد "اشياء" ككل ما عداها من الظواهر الاجتماعية الأخرى. وبعد أن يفيض فى عرض انتقاد هؤلاء[٦٠]. يضيف أنه يبدو أن "علم الوقائع الخلقية حينما ينفذ بنا إلى مملكة العلم فإنه إنما يريد أن يوفر علينا ضرورة "الاختيار" وكأنه ليس فى السلوك لحظة فردية تتوف على قرارنا الشخصى، ولكن علماء الأخلاق الوضعية ينسون أو يتناسون أن هذا الاختيار أمر ضرورى لا مندوحة عنه"[٦١]... وفات هؤلاء وأولئك أن أنكار حق الشخص البشرى فى التصميم والتقرير الحر، أن هو إلا انكار للاخلاق نفسها[٦٢]. أن مفكرنا لا ينتقد الوضعية بوجهة نظر الوجودية، أى أنه لا يكتفى بعرض وجهات نظر مقابلة بل يدلل لنا بقناعة وجودية كاملة على موقفه "وحسبنا – كما يقول – أن نرجع إلى ذواتنا، لكى يتحقق من أن كلا منا لابد من أن يجد نفسه فى هذا العالم مندمجا دائما فى موقف خاص[٦٣] ويؤكد أن المشكلة الخلقية هى أولاً بالذات - فى نظرنا - مشكلة شخصية[٦٤] تتصف بالطابع التاريخى الدرامى الذى تتصف به أية خبرة أخرى معاشة[٦٥] وواضح أن كلمة فى نظرنا تعبر عن موقفه وأن هذا الموقف هو الموقف الوجودى كما يؤكد فى الصفحة التالية "ربما كان من بعض أفضال الفلسفة الوجودية على الأخلاق أنها قد أظهرتنا على ما للعامل التاريخى الدرامى من أهمية كبرى فى كل أخلاق فردية[٦٦].

وإذا كنا تحدثنا عن كتابات زكريا إبراهيم الفلسفية وتوجهاته الوجودية فإن علينا أن نتحدث عن اسهاماته الأخلاقية، وقد أشرنا إلى مؤلفاته المختلفة فى الأخلاق وعرضنا موقفه الأخلاقى فى العلاقة بين الفلسفة والأخلاق، حيث ينتقد الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الميتافيزيقية التقليدية من وجهة نظر الوجودية فكيف عالج المشكلات الأخلاقية المختلفة فى سفره الضخم المشكلة الخلقية.

تمتاز دراسة زكريا إبراهيم "المشكلة الخلقية" بكونها ليست عرضا علميا أوتعليماأو تبنيا لمذهب أخلاقى معين فقط ولكن - وفى الأساس — فى كونها أثارت من جديد ضرورة البحث فى الأخلاق فى بداية الستينات حيث كان التوجه العام للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية وليس الأخلاق. يقول فى تصديره للكتاب "الظاهر أن هذا المجال قد أخذ يضيق حتى اختفت – أو كادت – مادة "الأخلاق" من برامجنا التعليمية وأصبح الأهتمام بالمشكلات الخلقية مجرد حديث يتجاذبه رجالات التعليم والتربية دون أن يحاولوا اثارة القضية على الصعيد الفكرى البحت. ولم يكن من قبيل الصدفة أن تكون "الاخلاق" هى آخر مادة فلسفة تناولتها أقلام المفكرين العرب – فى الأعوام الأخيرة – إذ وقر فى نفوس الكثيرين أن من حل "المشكلة الاقتصادية سيكون هو الكفيل – وحده — بحل المشكلة الخلقية. وكأن التفكير فى "الأخلاق" مجرد شرف فكرى لا موضع له فى عهد الأزمات[٦٦].

وكما ينتقد موقف المفكرين العرب المعاصرين فهو يقف نفس الموقف من المدرسة اللغوية الحديثة فى الأخلاق عند المفكرين الأنجليز، ويستبعد أن تقضى أمثال هذه الدراسات اللغوية على صميم "المشكة الخلقية" بوصفها اشكالا حيا يعيشه موجود تاريخى ... فليس فى استطاعة الأبحاث المنطقية أن تقضى بجرة قلم على المشكلة الخلقية التقليدية بكل ما تنطوى عليه من جدية وخطورة وقلق وجودى[٦٧].أن الأخلاق عملية ابداعية فهى أخلاق حرية ومسؤولية. "أن الأخلاق الفلسفية لا تلقننا بعض الأحكام الجاهزة بل هى تعلمنا دائما كيف نحكم! أنها توجه انتباهنا – بطريقة مباشرة – نحو العنصر الإبداعى فى الإنسان فتتحداه فى كل مرة طالبة إليه أن يلاحظ، يحدس ويتكهن بما يجب أن يحدث !أنها تدعوه فى كل مناسبة وفقا لما يستدعيه الموقف الخاص بحيث يجئ تصرفه سلوكا اصيلا مبتكرا! أن "الأخلاق الفلسفية" لا تريد أن تحتبس الإنسان داخل بعض الصيغ الجامدة، بل هى تريد له أن يتقدم باستمرار نحو مزيد من الحرية والمسؤولية والقدرة على توجيه الذات[٦٨].

وبناء على نقده الأتجاه الوضعى لدى أصحاب النظرية الخلقية المنادين بالمتيا ـ أخلاق، وموقفه من الفلسفات الأخلاقية التقليدية، يوضح لنا أن المشكلة الخلقية ليست مجرد أشكال نظرى بحت أو مجرد بحث منطقى لغوى خالص، وإنما هى أولاً وبالذات مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى "الخبرة المعاشة"(٦٩). والخبرة الأخلاقية عنده تعنى كل خبرة بشرية معاشة يمكن أن تنطوى على مضمون ذى قيمة. وهو يرى أن الفعل الأخلاقى فعل متميز متفرد يأتى على غير مثال فهو بمثابة وقفة" لا تقبل الإعادة(٧٠) يتحدث زكريا إبراهيم فى المقدمة عن : مكانة الإنسان فى العالم بوصفه (كائنا أخلاقيا) كما يتناول دور (الحرية" فى سلوك "الكائن الأخلاقى". فالخيرية وليدة الحرية(٧١)، وربما كانت "الحرية" هى "القوة العظمى" فى كل الحياة البشرية، ولكنها فى الوقت نفسه "الخطر الأعظم" الذى يتهددها باستمرار. وأنه لمن طبيعة الإنسان أن يحيا دائما على هذا الخطر، ولكن هذا الخطر نفسه هو دعامة حياته الأخلاقية. والحرية هنا تعنى الذاتية تعنى التجربة الخاصة وليس فى وسع أحد أن ينقل إلى الآخرين خبرته الأخلاقية بكل مالها من دلالة روحية عاشها وعانها لحسابه ـ وإنما لابد لكل شخص من أن يستخدم حريته الخاصة فى مواجهة الحياة الشخصية التى لابد من معاناتها(٧٢).

أن موقف زكريا إبراهيم الوجودى لن يفهم إلا من خلال اطاره الذى قدم فيه كتاباته فى الخمسينات وبداية الستينات حيث قدم هذا الموقف مقابل الجماعية السائدة وقت ازدهار الدعوى إلى الاشتراكية، ومن هنا فهو يأخذ على فلاسفة الأخلاق فى مجتمعنا العربى المعاصر أنهم قد تناسوا دورهم الخطير فى هذه الفترة الحرجة من تاريخنا فتنازلوا عن كل شئ لرجل الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة، وكأن "الدولة" تتكفل وحدها بحل كل "مشكلة خلقية" أو كأن خلاص "الفرد" رهن بقيام ضرب من "الرفاهية المادية" ويضيف .. أننا لو أحلنا الفرد إلى مجرد "وحدة اجتماعية" فإننا سوف ننساق وراء تلك النزعات "الجماعية" المتطرفة التى تتوهم أن سعادة الفرد لا تتحقق إلا باذابته فى فكرة مجردة يسمونها الجماعة أو الدولة، أوالإرادة العامة. ويستدرك أننا فى مجتمعنا العربى الحالى قد اصبحنا نحيا فى ظل نظام اشتراكى يقتضى منا أن نضع كل تملك فى خدمة امتنا ولكننا فى الوقت نفسه نشعر بأن لنا كأفراد "حياة خاصة" تريد أن نتصرف فيها بما تمليه علينا حريتنا الشخصية(٧٣).



المشكلة الأخلاقية إذن مشكلة خاصـــة هيهـات لأى سـلطة خارجيـة أن تتكفـل بحلها ومن هنا فهو يرى أن خير تشريع قـانونى، هـو ذلـك الـذى يتدخـل بـأقل قـدر ممكن فى حياة الأفراد الخاصة. أن زكريا إبراهيم يدعو بجراءة إلى موقفه فى ظـل الوضـع التاريخـى السائد الداعى إلى الاشتراكية ويؤكد موقفه الحاسم ويرى أن يلقـى الأضواء على أمثال هذه القضايا الخطـيرة التـى قـد اصبـح لزامـا علينـا اليـوم ـ أن نواجهها بكل صراحة وصرامة[٧٤].

ومن الهام أن نعرض للموضوعات المختلفة التى يعالجها الكتاب فى اطار ما أوضحنا من موقف صاحبه. فهو يتناول فى اثنى عشـر فصـلا موزعـة علـى ثلاثـة ابواب بالإضافة إلى تصدير ومقدمة وخاتمة الموضوعات التاليـة: البـاب الأول مـن أربعة فصول يعرض مجموعة "متناقضات أخلاقية" وهـو فـى معالجتـه لهـا يوضـح موقفه من الاتجاهات المختلفة حيث يتنــاول فـى الفصـل الأول الأخـلاق بيـن النظـر والعمـل نظريـة التوحيد بين الفضيلـة والعلـم، وفـى الثـانى الأخــلاق بيــن النسـبية والأطـلاق يعـرض وجهـة نظـر الوضعيـة ويـرد عليهـا كمـا يفعل نفس الشـئ مـع المدرسة الاجتماعية فى الفصل الثالث عن الأخلاق بين الفرد والمجتمع، حيث يتبنى موقف الفـرد وحريتـه الشـخصية مقـابل أيـة نزعـة اجتماعيـة، وفـى الفصـل الرابـع الاخلاق بين الأتباع والإبداع يقدم لنا مجموعة من المواقف الإبداعية ويتوقـف عنـد نموذج هام للأخلاق الإبداعية لدى برديائيف.

ويعالج فى الباب الثانى تاريخ الأخلاق أو المذاهب الأخلاقية المختلفة تحـت عنوان نظريات أخلاقية، يعرض فى الفصل الخامس نظرية اللذة فى الفكر اليونـانى والحديث، ويرى أنها تنطوى على تناقض ذاتى ويؤكد فى النهاية أن الاحساس بالقيم يرفض التوحيـد بيـن الخـير والقيـم الحيويـة. وفـى الفصـل السـادس نظريـة السـعادة يتناول هذه النظرية عند أرسطو وفى الأفلاطونيــة المحدثـة والأخـلاق المسـيحية ثـم يعرض فى الفصل السابع نظرية المنفعة عند بنتام ومل، ويبين المآخذ المختلفة على هذا النظرية ثم يتناول أخيرا فى الفصل الثامن نظرية الواجـب عنـد كـانط، ويـنـاقش بعد الحديث عن الإرادة الخيرة ومبدأ الواجب دور الميول فـى النشـاط الخلقـى. وإذا كانت الفصول السابقة قد اصطبغت بعرض تاريخى نقدى يتصــاعد حتـى يصـل بنـا إلى وجهة نظر زكريا إبراهيم فـى معالجـة المشـكلة الخلقيـة باعتبارهـا خـبرة، فهـو

يتناول فى الباب الثالث عدة خبرات خلقية هى على التوالى: خبرة الشر فى الفصل التاسع والألم (العاشر) والأمل الحادى عشر ثم خبرة الحب فى الفصل الأخير.

ثم تأتى الخاتمة لتؤكد أخيرا "أن القيمة الخلقية ليست قيمة شاهد عاقل أومتأمل ذكى يقتصر على فهم ما يجرى من أحداث أو يكتفى مبلاحظة الوقائع دون أن يتدخل، بل هى قيمة فاعل نشيط أو ذات عاملة تنخرط فى مجرى الأحداث لكى تسهم فى انتاج الأشياء[٧٥]. وعلى هذا فإنه يؤكد أن الفضيلة أوالقيمة الخلقية إنما هى قيمة الحرية من حيث هى إرادة[٧٦].

هوامش وملاحظات

١) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، فى جزءين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان جـ١ ص٢٦٥ وما بعدها. ودراسة محمود أمين المعالم الهامة: الفيلسوف .. المؤسسة عبد الرحمن بدوى، الهلال السنة السابعة والستون، عددى أكتوبر ونوفمبر ١٩٨٩.

٢) راجع دراساتنا عن بدوى خاصة الصوت والصدى، وكتابنا الجماعى عنه فى عيد ميلاده الثمانين، الصادر عن هيئة قصور الثقافة ١٩٩٧، ودراستنا قراءة ثانية فى موقف بدوى من المستشرقين، ومجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد السابع ١٩٩٨.

٣) قارن عبد الرحمن بدوى الزمان الوجودى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان.

٤) مادة عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، جـ١ ص٢٦٥.

٥) الموضع السابق

٦) محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت، ط١٩٨٢، ص١٤٧.

٧) أرسطوطاليس: الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ، ط١ عام ١٩٧٩.

٨) د. عبد الرحمن بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ١٩٨١.

٩) د. عبد الرحمن بدوى: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨

١٠) د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩

١١) د. عبد الرحمن بدوى : هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟، مكتبة النهضة العربية القاهرة، ١٩٥٣.

١٢) يذكر لنا : الأخلاق إلى نيقوماخوس فى عشر مقالات "نيقوماخيا"، والأخلاق إلى أوديموس فى خمس مقالات المعروفة بـ "أودميا"، والأخلاق الكبرى وهى أصغر الكتب الثلاثة حجما، ورسالة فى "الفضائل والرزائل"، ويبدو أنها من تأليف أحد المشائين، وكتاب فى العدل أربع مقالات.

١٣) صاعد الأندلسى: طبقات الأمم، ابن النديم: "الفهرست"، القفطى "أخبار العلماء بأخبار الحكماء"، وابن أبى أصبيعة "عيون الأبناء فى طبقات الأطباء". راجع مقدمة تحقيق كتاب أرسطو: الأخلاق، المقدمة ص١٢-١٤.

١٤) د. عبد الرحمن بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨١ص

١٥) د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية، ص٢٣٣-٢٣٧

١٦) انظـر : بـدوى، الأخـلاق عنـد كـانط، وكالـة المطبوعـات، الكويـت. وزكريـا إبراهيـم: الفصلين الخامس والسادس من كتابه "كـانط أو الفلسـفة النقديـة"، مكتبـة مصـر، القـاهرة الطبعة الثانية ١٩٧٢، وعادل العوا: الفصل الرابع من الباب الرابع مـن كتابـه المذاهـب الأخلاقية فرض ونقد، ص٣٢٩-٣٧٧ مطبعة الجامعة السورية، دمشق ١٩٥٨.

١٧) د. صلاح قنصوه : نظرية القيم فى الفكر المعاصر، دار التنوير، بـيروت، لبنـان ط٢ ١٩٨٤ ص١٥٠-١٥٣.

١٨) د. عبد الرحمن بدوى : هل يمكن قيـام أخـلاق وجوديـة؟، مكتبـة النهضـة المصريـة القـاهرة ١٩٥٣ ، ص٢٣٠.

١٩) المرجع السابق، ص٢٣٣.

٢٠) المرجع السابق.

٢١) المرجع السابق، ص٢٤٣.

٢٢) المرجع نفسه، ص٢٤٨.

٢٣) د. عادل العوا : العمدة فى فلسـفة القيـم، دار طـلاس للدراسـات والترجمـة والنشـر، دمشـق، سوريا، ط١٩٨٦

٢٤) راجع مقالات د.عادل العوا : الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربى، المجلد الأول "الاصطلاحات والمفاهيم" بيروت ١٩٨٦ مواد : أخلاق ص٣٥-٤٤، شرف، ٥١٥ -، فضيلة ورزيلـة، ٦٤٣ كرامـة، ٦٨٨-١٩١، المجلـد الثـانى بقسـميه المـدارس المذاهـب الاتجاهـات التيارات: مواد: الطبيعة الأخلاقيـة ص٨٢٠-٨٢٥، فلسفة الأخـلاق ص ٩٥٨-٩٧٥ مذهب اللذة ص١٢٢٣-١٢٣٠.

٢٥) ويتناول فى هذا الكتاب فى تصدير وثلاثة أقسام : "وصف القيمـة" فـى ثلاثـة فصـول تشـمل: القيمة ذات وشكل، القيمة فعل الفاعل، الأنواع المختلفة للقيمـة، وفـى القسـم الثـانى: نظريـات القيمة فى مدخل وخمس فصول: الاول النظريات الطبيعية: هوبز، فرويد، مـاركس، كوهلر. الثانى: نظريات الفاعل الطبيعية "النظريات النفسية، الاجتماعية" الثالث: نظريات الفاعل غـير الطبيعية الرابع: النظريات الواقعية، الخامس نظريات القيمة كاشتراك فاعل: لوسـن ولافيـل، راجع ريمون رويه : فلسفة القيم. ترجمة د. عادل العـوا مطبعـة جامعة دمشـق ١٩٦٠ قارن د. صـلاح قنصوة: نظريـة القيمة فى الفكر المعاصر، دار الثقافة اللطباعة والنشـر، القاهرة ١٩٨١.

٢٦) كمـا ترجـم لريـوه عـدة كتـب فـى الأيديولوجيـا مثـل : "نقـد المجتمـع المعـاصر"، "نقـد الأيديولوجيات" و"الممارسة والأيديولوجيا" وكلها عن دار عويدات، بيروت، ١٩٧٨.

٢٧) يتناول سيزارى فى مدخل وثلاثة فصول وخاتمة: القيمة والواقع: أولاً ـ كيف ينسـاب الواقـع فى القيمة أوالقيم. ثانياً مختلف وجوه الضرورة فى علاقتهمـا بالقيمـة. الفصـل الثـانى: القيمـة

والوجود والحقيقة، الثالث : القيمة والمطلق. راجع سيزارى: القيمة ، ترجمة د.عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت باريس، ١٩٨٣.

٢٨) كما يتضح فى مواد : شرف، كرامة فى الموسوعة الفلسفة العربية، ومادة أخلاق التى يتحدث فيها عن : تعريف الأخلاق، المشكلة الأخلاقية، أقسام الأخلاق ثم الأخلاق الدينية خاصة الأخلاق فى الإسلام (ص٤٠) ويتوقف عند الأخلاق العربية (ص٤١) ويعرض تعريفاتها لدى التهانوى، الجرجانى، أبى البقاء، والفارابى، وابن حزم، وأيضا فى كتابه العمدة كما سيتضح.

٢٩) عادل العوا : القيمة الأخلاقية، مطبعة دمشق ١٩٦٠

٣٠) المرجع السابق، ص١٤

٣١) ينقد العوا المذاهب العقلية الميتافيزيقية العربية خاصة أخلاق كانط، فيقول: "لقد راحت المذاهب الأخلاقية المدرسية الكبرى كمذهب أفلاطون أو أرسطو أو كانط أن تمثل الأخلاق السرمدية الخالدة أكثر من تمثيلها أخلاق زمان معين أو بيئة معينة وأن هذا التطلع إلى الكلية ليتجلى على أكمل وجه فى صيغ الأمر القطعى لدى كانط. فيظهر الإنسان فى هذا المذهب وقد سلخ عن الظروف والملابسات وانتزع من الوسط والزمان حتى بات ضرب من التجريد المختزل"، المرجع السابق، ص١٥.

٣٢) المرجع نفسه، ص٢٧

٣٣) يظهر ذلك فى استشهاده بعبارة جورج جيرفتيش "أن الأخلاق ثورة على ما تحقق من أجل أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه، ثورة على الواقع باسم القيمة، ثورة على القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دوما" مادة أخلاق الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول ص٣٥ وأيضاً مادة "الطبيعة الأخلاقية"، المصدر نفسه المجلد الثانى ص٢٥.. وأيضاً راجع ترجمته كتاب يوسف كومبز، القيمة والحرية، دار الفكر، دمشق ١٩٧٥.

٣٤) د. العوا : القيمة الأخلاقية، ص٣٥.

٣٥) د. العوا : مادة أخلاق الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص٣٥.

٣٦) د. العوا : العمدة فى فلسفة الأخلاق، ص٩-١٨.

٣٧) المرجع نفسه، ص٣٥-٣٧

٣٨) د. الربيع ميمون: نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠ تقديم الدكتور العوا، ص٩-١٤.

٣٩) د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٩ ، ص٣٠٥.

٤٠) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر. القاهرة ط ٣ ١٩٧١ ، ص ٣٥٨ يقول بعد ذكر المرجع العربية التى تعرض لبيان مفهوم الفلسفة وعلاقتها بالعلم وأهميتها الحيوية مع مراعاة استيعاب شتى النزعات الفلسفية المعاصرة "للقارئ أن يقارن وجهات نظر هؤلاء

بالموقف الفلسفى الخاص الذى اتخذه المؤلف" ص٣٥٨. راجع أيضاً رسالة فريال زمخشرى مولا "الحربية والوجود الإنسانى عند زكريا إبراهيم" رسالة ماجستير غير منشورة، بالجامعة الأردنية، ١٩٨٩. وما كتبناه عنه فى دراستنا الدراسات الجمالية فى العربية من تحليل لجهوده الجمالية ونشر فى كتابنا دراسات جمالية، دار النصر، القاهرة، ١٩٩٥.

٤١) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٤.

٤٢) يعرض د. زكريا إبراهيم إلى العديد من موضوعات الأخلاق فى كتابه "مشكلة الإنسان" حيث يعرض الفصل الأول من الباب الأول أبعاد الإنسان لموضوع الإنسان من الداخل، ويتناول الشخصية البشرية (سر) وتقدير شخصى للقيم (ص٣٣-٣٤) والفصل الثانى، الإنسان من الخارج، يتناول شخص للقيم (ص٣٣-٣٤) والفصل الثانى من الخارج، يتناول الحرية (٤٦-٥٢). وفى الباب الثانى، حدود الإنسان يذكر أهم أبعاد الإنسان الوجودية وهو الزمان "الفصل الرابع"، ويناقش فى الفصل الخامس مشكلة الشر، حيث يتناول فى فقرتين متتاليين: تعارض القيم واضطراب المعايير، والتقابل المستمر بين الخير والشر، ويعرف فى الفصل السادس بعدا هاما من أبعاد الإنسان الوجودية، هو الزمان. وفى الفصل السابع من الباب الثالث يعرض لموضوع الطبيعة والقيم البشرية (١٥٦-١٥٧) ويوضح فى الباب الثامن (عن الإنسان والمجتمع) إن المجتمع هو مجموعة المثل العليا المشتركة، فلا أخلاق بدون مجتمع. ويؤكد فى الفصل التاسع عن: الإنسان والله أن "نداء القيم هو حضور الله" (ص١٨٩-١٩٠) مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة ط ٢ ١٩٦٧.

٤٦) يخصص الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه "كانت أو الفلسفة النقدية" فصلين للأخلاق عند كانط": الخامس تحليل القانون الأخلاقى" ص١٧٠-١٩٨ والسادس: مصادرات العقل العملى (١٩٩-٢٢٦) ويلاحظ أن أغلب موضوعات الفصل الخامس: عن معنى الواجب وخصائصه، الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة، قواعد الفعل الثلاث، شرح هذه القواعد، نقد نظرية كانط فى الواجب هذه الموضوعات موجودة فى كتابه "المشكلة الخلقية"، قارن صفحات (١٨٣-٢١١) الفصل الثامن من الفلسفة الخلقية عن نظرية الواجب، ويشمل الفصل السادس (مصادرات العقل العملى) موضوعات: من الواجب إلى الحرية الأخلاقية، مبادئ العقل العملى الخالص، من مفهوم الواجب إلى مفهوم الخير، تناقض العقل العملى، خلود النفس ووجود الله، من الأخلاق إلى الدين، نقد مذهب كانط فى الأخلاق والدين. راجع كانط أوالفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٣.

٤٤) تناول الدكتور زكريا إبراهيم موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى عدة كتب هى: المشكلة الخلقية، الفصل الثالث، الأخلاق بين الفرد والمجتمع، ص٧٨-٩٨. ومشكلة الفلسفة، الفصل الثامن، بين الفلسفة والأخلاق، حيث عالج الموضوعات الآتية: نقد دعاة الأخلاق الوضعية لكل أخلاق معيارية، فكرة النسبية الاخلاقية، رد الفلاسفة على الأخلاق الاجتماعية والوضعية

عند دوركايم، المشكلة الخلقية هى أولاً وبالذات مشكلة شخصية لا تحل على المستوى الاجتماعى الصرف (ص٢١٠-٢٢٠) كما يخصص كتابا عنها بعنوان الأخلاق والمجتمع يعالج فى فصوله الستة: التصور التقليدى للأخلاق، المدارس الممهدة لعلم الاجتماع الخلقى، خصائص الظاهرة الأخلاقية، التفسير الاجتماعى للوقائع الأخلاقية ــ الفن الأخلاقى الاجتماعى، ثم علم الاجتماع الأخلاقى بين أنصاره وخصومه. راجع زكريا إبراهيم: الأخلاق والمجتمع، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦.

٤٥) د. زكريا إبراهيم: مبادئ الفلسفة والأخلاق، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٢.

٤٦) د. زكريا إبراهيم: عودة إلى مشكلات الأخلاق: مجلة الفكر المعاصر، العدد ٣٢ أكتوبر، ١٩٦٧.

٤٧) د. زكريا إبراهيم : المشكلة الأخلاقية عند الفيلسوف الوجودى، مجلة الآداب، بيروت، يناير، ١٩٦٣.

٤٨) يتناول زكريا إبراهيم المباحث الأخلاقية عند الفلاسفة المعاصرين فى كتابه درسات فى الفلسفة المعاصرة بالدراسة والتحليل، وكانت دراساته سببا فى توجيه العديد من الأبحاث تجاه نفس الموضوعات فقد كتب عن النزعة الأداتية بين المنطق والأخلاق (ص٦١ وما بعدها) ونزعة ديوى الطبيعية الأخلاقية، والطابع الاجتماعى لفلسفة ديوى الأخلاقية، وقد واصل زميلنا د. محمد مدين دراسة "القيم عند جون ديوى" ماجستير غير منشورة. وتناول د. زكريا إبراهيم "قيمة التقديم الأخلاقى فى فلسفة برنشفيك" (ص٩٥-٩٨) وفى فلسة أندريه لالاند كتب "من العقلانية العلمية إلى المثالية الأخلاقية"، مثالية لالاند الأخلاقية وطابعها الأنسانى، وأخلاق لالاند أهى أخلاق فردية؟ (راجع صفحات ١٠٥-١١٢ حتى ١١٧)، وعن فلسفة كرونشه العملية: الاقتصاد والأخلاق (ص١٤٢-١٤٤) ونظره مور وتحليله لمفهوم الخير (ص٢١٠-٢١٣) وقد كتب د. محمد مدين عن "جورج مور بحث فى منطق التصورات الأخلاقية"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦، وكتب عن موقف كارناب من الأخلاق والعلوم المعيارية (٢٩٢-٢٩٤) وأحكام القيمة والقضايا الأخلاقية فى نظر آير (ص٣١٩-٣٢٤) وكتب عن نظرية ماكس شيلر فى القيم (٣٩٩-٤٠٣) راجع: دراسات فى الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر. القاهرة ١٩٦٨.

٤٩) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة، ص٢٩.

٥٠) المرجع السابق، صفحات ٣١-٣٩.

٥١) المرجع السابق، ص٢٩١

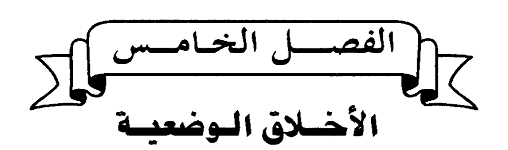
٥٢) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة، ص٦.

٥٣) المرجع نفسه، ص١١

٥٤) المرجع نفسه، ص١٥



٥٥) المرجع نفسه، ص١٦
٥٦) المرجع نفسه، ص٢٠
٥٧) نفسه المرجع، ص٢١
٥٨) نفسه المرجع، ص٢٣؛ ص١٢
٥٩) نفس المرجع، صفحات ٢٨٦-٢٩٧
٦٠) نفسه، صفحات ٢١٠-٢١٦
٦١) نفس المرجع، ص٢١٧
٦٢) نفس المرجع، ص٢١٨
٦٣) الموضع السابق
٦٤) المرجع السابق، ص ٢١٩
٦٥) المرجع السابق، ص ٢٢٠
٦٦) د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، ص٧
٦٧) المرجع السابق، ص٨-٩
٦٨) المرجع السابق، ص١٤
٦٩) المرجع السابق، ص١٧
٧٠) المرجع نفسه، ص١٨
٧١) المرجع نفسه، ص٣٢
٧٢) المرجع نفسه، ص٣٤
٧٣) المرجع نفسه، ص٣٨
٧٤) المرجع السابق، ص٣٩
٧٥) المرجع السابق، ص٣٠٠
٧٦) المرجع السابق، ص٣٠١



الأخلاق الوضعية

الأخلاق والقيم

بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية (*)

مقدمة

يهدف هذا الفصل إلى تناول فهم زكى نجيب محمود لطبيعة الأخلاق القيم، ووجودها وإمكانية إدراكها، وهو جانب مهم من جوانب فلسفة مفكرنا. شغل به منذ بداية كتاباته وأفرد له عدد كبير من الدراسات ومع هذا لم يشغل من عناية الباحثين الذين شغلوا بجوانب عديدة من فلسفته إلا حيزاً قليلاً أو لم يهتموا به إلا نادراً. فهو جانب لم يحظ بالاهتمام الكافى على الرغم من انشغال مفكرنا الكبير به منذ فترة مبكرة فى حياته الفلسفية وهو جانب مسكوت عنه من قبل هؤلاء الذين أمعنوا النظر فى القضايا التى أثارها زكى نجيب سواء بالتأييد والمتابعة أم التحليل والنقد.

كما نهدف إلى تأكيد الاتجاه العلمى عند المفكر العربى فى دراسته للأخلاق والقيم، وإن كان هذا الاتجاه ينطلق من التوجه العام الذى تبناه فى فلسفته وظل يؤمن به، ويطبق منهجه فى كل كتاباته الفلسفية ـ تقريباً ـ منذ رسالته للدكتوراه عن "الجبر الذاتى" ١٩٤٨ وحتى "حصاد السنيين" ١٩٩١. ونحن هنا نتبنى وجهة نظر مؤداها أن الدكتور زكى نجيب محمود ظل مفكراً علمياً نقدياً داعياً إلى منهج الوضعية المنطقية حتى فى كتاباته المتأخرة التى انصبت على تجديد الفكر العربى وقضايا التراث. وهى مسألة لها أهميتها نحرص على تأكيدها.

(*) دراسة منشورة بالكتاب التذكارى عن الدكتور زكى نجيب محمود الذى يصدره المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة ١٩٩٥.

فما يميز زكى نجيب محمود هو وحدة المنهج، وعلى ذلك فنحن نستبعد القول بتعدد مراحل تفكيره وتطور كتاباته، أو القول بتحول معرفى، أدى به إلى الانتقال من مرحلة ميتافيزيقية إلى أخرى وضعية منطقية إلى ثالثة ذات صبغة عربية إسلامية. (١)

إننا نهدف إلى تحليل فهم زكى نجيب للقيم ومعالجته لقضاياها وتحديده لطبيعتها، وموقفه من وجودها، وذلك فى إطار اهتمامه المبكر والمستمر بدراستها، وكتاباته المتعددة فيها والتى تدخل فى إطار إهتمام الفلاسفة المعاصرين بدراسة هذا المجال. محاولين الإجابة عن عدد من الأسئلة التى تمثل صلب نظرية القيمة المعاصرة؛ خاصة الاتجاهات التجريبية الطبيعية وثيقة الصلة باتجاه زكى نجيب محمود العلمى.

ويأتى فى مقدمة هذه الأسئلة العلاقة بين الأخلاق القيم والوجود من جانب وانطولوجيا القيمة وطبيعة وجودها. والعلاقة بين القيم والمعرفة؛ ابستمولوجيا القيمة وكيفية إدراكها، والتى تؤدى بنا إلى قضية أساسية تتعلق بطبيعة فلسفة القيم. فهل أنكر مفكرنا القيم أو اعترف لها بنوع من الوجود؟ وما طبيعة وجود القيم فى نظرته العلمية الوضعية؟ وهل هو إنكار لوجود الأخلاق والقيم أولإمكانية إدراكها ودراستها دراسة علمية؟ حيث إن إنكار الأخلاق والقيم عند الوضعيين يؤدى إلى هدم البحث فى الأخلاق والقيم، أوعلى أقل تقدير يلقى بها إلى ميدان علم النفس وعلم الاجتماع، كما يرى بعض أقطاب الوضعية المنطقية، فهل كان الفيلسوف العربى وضعياً منطقياً حقيقة فى نظرته لها أوتحول عن هذا الموقف إلى موقف آخر؟

كل هذه الأسئلة وغيرها مما سيأتى فى سياق هذا البحث تنطلق من اهتمام زكى نجيب محمود الكبير بهذا المجال؛ القيم والأخلاق والجمال، وأو بعبارة أدق بالإنسان الذى كان الشغل الشاغل له منذ البداية. ولمناقشة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها، علينا أن نحلل أعمال رائد الاتجاه العلمى فى فكرنا الفلسفى، ونناقش أفكاره حول الأخلاق والقيم منذ كتاباته الأولى.

(٢)

فى تقديمه ترجمة "الجبر الذاتى" إلـى العربيـة؛ وهو العمل الذى حصـل بـه على درجة الدكتوراة فى الفلسـفة مـن جامعـة لندن عـام ١٩٤٨ كتب زكـى نجيب متسائلاً عن ثبات موقفه الفلسفى يقول: "ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لوظلّ عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها ؟ أو أن الكمال مرهون بالصدق وحده سواء اقتضى هذا الصدق ثباتاً على الفكرة أم انقلاباً عليها ؟ ... ويضيف الحمد للـه الذى أنعم علىّ بصفة الإخلاص لنفسى، أقف عند الفكرة التى أؤمـن بصدقها غير عابئ بهجمة الناقدين. إن زكى نجيب حين راجـع ترجمـة كتابـه إلـى العربيـة بعد خمسة وعشرين عاماً من تأليفه وجد نفسه ثابتاً على مضمون الدعوة. وما مضمونها الـذى يؤكده لنا سوى حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع.تلك قضية أساسية ينطلق منها ودعوة مستمرة يدعو إليها.

إن بقية إجابة المفكر العربى "لتقتحم مجالاً ـ كادت كتاباته التالية تنسينا أياه ـ لاتثبته ولا تنكره، فهو منطقة مجهولة فى تفكيره أوقل منطقية مسكوت عنهـا، ولـن تتضح إلا بالقاء الضوء عليها فى دراسات أخرى، وفى سياقات مختلفة؛ هى منطقـة الإنسان، العالم الباطنى الداخلى أو مملكة الحرية بلغة كانط. يقـول: "فمـازالت حتـى هذه اللحظة أو من إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر فـى اختيـار مـا يريـده، وأنه ـ دون جميع الكائنات ـ ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً يكـون لـه فضلـه وعليه تبعته". [٢]

ونتوقف عند قوله : "فمـال زالـت حتـى هـذه اللحظـة" الـذى جـاء فـى بدايـة العبارة السابقة المقتبسة مـن زكـى نجيـب محمـود، والـذى يؤكـد علـى إيمانـه الدائم والسابق والحاضر والمستمر بهذه الدعوى، أى القول بحرية الإنسان، أو بأن البحث فى الإنسان، هو البحث فى الحرية، وأن كتاباته المختلفة بعد رسـالته فـى الدكتـوراه وحتى ترجمتها إلى العربية ـ خاصة؛ خرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣ والمنطق الوضعـى ١٩٥٦ ونحو فلسفة علمية ١٩٥٨ ـ والتى تؤكد على إيمانه بالعلم والمنهـج العلمـى والفلسفة الوضعية والتحقـق التجريبـى للقضايـا العلميـة أو إمكانيـة هذا التحقـق، أى

الإيمان بعالم الحس ووقائعه المختلفة التى لا وجود لسواها؛ والاقتصار على العالم التجريبى، الذى تحكمه القوانين الطبيعية لم ينف أبداً إيمان فيلسوفنا بعالم آخر هو عالم الإنسان والحرية. هذا هو الأساس العام الذى لا يعلنه زكى نجيب صراحة لا فى رسالته بالإنجليزية ولا فى تقديمه لترجمتها العربية.

هل لنا أن نفترض أن زكى نجيب فى بحثه "الجبر الذاتى" كان بإزاء فلسفتين؛ الأولى آمن بها إيماناً قوياً وجعلها بديهية أساسية لم يعلن لناعنها. والثانية رفضها فى هذه اللحظة وشك فيها وانتقد صاحبها، وجعل محوراً دراسته دحض أفكاره؟ لا يخفى على القارئ أننا نقصد فلسفتى كانط وهيوم. إن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم فى ذهن مفكرنا منذ البداية، ويتضح لنا من استقراء عمله الحالى، وغيره من أعمال. إن موقفه من كانط باطن فى إيمانه بعالمين ميز بينهما صاحب الفلسفة النقدية؛ الأول الذى خصص له هذا العمل "الجبر الذاتى" وهو عالم الحرية الداخلية الباطنية للإنسان المبدع المتحرر الخلاق، والثانى عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر، والثانى هوماً تظهره التجربة الحسية.

ويمكننا أن استمرت المقارنة بين زكى نجيب وكانط أن نجد اوجه إتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما انطلاقاً من الفكرة الأساسية التى تمثل محور "الجبر الذاتى"، والتى قدمها كانط فى كتاباته الأخلاقية المختلفة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٨٥ الذى جعله بمثابة تمهيد لـ "نقد العقل العملى" كتابه الرئيسى فى الأخلاق ١٧٨٨ وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق ". وذلك مقابل معارضته للقطب المضاد لكانط ألا وهو الفيلسوف الحسى الإنجليزى دفيد هيوم D. Hume الذى سيكتب عنه ١٩٥٨ جاعلا منه أحد رواد اتجاهه الوضعى المنطقى؛ إلا أنه فى هذا العمل يرفض ابستمولوجيته حين كتب يقول: "حين أنشأت هذه الرسالة العلمية فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين فى تحليلهما للنفس الإنسانية هما مذهب هيوم فى المعرفة ومذهب السلوكية فى ميدان علم النفس، على حين أنى اليوم أبدأ من هذين الأساسين لاقيم فكرى ذاهباً معهما إلى آخر ما يستطيعان ... على أنى مع الأخذ بهذين المذهبين فى تحليلهما للمعرفة والسلوك أعتقد أنهما لا يستنفدان الإنسان كله، بل يتبقى من

الإنسان بقية ملغزة تستعصى على التحليل هى على وجه التحديد البقية التى يكون فيها الإنسان الفرد المتميز، المريد الحر فيما يريد، المبدع ، الخلاق" (٣).

يؤكد زكى نجيب محمود فى هذه المقدمة المهمة التى كتبها بعد ربع قرن على إيمانه بالأسس التى قام عليها بحثه. "فالنتيجة التى أصل إليها اليوم هى نفسها النتيجة التى وصلت إليها فيما مضى، وإنْ اختلفت خطوات البرهنة والتدليل" (٤).

ونستخلص من هذه العبارة قضيتين أساسيتين نظن أنهما مازلا ساريين منذ هذا العمل، وفى أعمال زكى نجيب التالية وهاتين القضيتين هما :

١- إيمان زكى نجيب محمود الراسخ بحرية الإنسان ـ فى إطار الجبر الذاتى ـ وأنه مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً يكون له فضله وعليه تبعته. وما يستخلص من هذه القضية من نتائج قد لاتجد تعبيراً عنها فى هذا العمل الأول لكنها تظهر بوضوح فى أعماله التالية؛ مثل أن العالم الداخلى وحرية الإرادة، وما يبدعه الإنسان من أعمال كالقيم عصية على الدراسة العلمية. فهو جانب يعترف مفكرنا بوجوده من جهة وعدم قدرتنا على تناولة بالتحليل المنطقى وتحديده فى صياغة أو قوانين علمية من جهة أخرى.

٢- إيمانه الدائم بالعلم وقدرته على تناول القضايا التى تتعلق فقط بالوجود المادى الفيزيقى للأشياء، وذلك عن طريق إمكانية التحقق من قضاياه واستبعاد مالا يخضع منها للتحقق.

بهذا يمكن تفسير ما قد يراه البعض من تباين بين وجهين لرجل واحد. الأول مناداته بطرائق للتحليل "الوضعية المنطقية" ـ دون أن تضيف للناس فكرة إيجابية تحلُ لهم إشكالاً، والثانى حديثه عن الإنسان وكأنه جمع فى بوتقه واحدة عدة فلسفات معاصرة: الظاهراتية والوجودية والتطورية والبرجسونية. ويرفع زكى نجيب هذا التناقض أوالتباين بين الموقفين. فالفرق بينهما ـ كما يراه ـ هو فرق بين منطق التحليل حين يكون مجرداً (كما فى معظم أعماله التالية) وهذا المنطق التحليلى نفسه حين يدخل ميدان التطبيق (كما فى الجبر الذاتى) فهذا العمل فى حقيقته إن هو إلا موضوع أستخدم فى بحثه أدوات التحليل التى من شأنها تفتيت

الفكرة المجملة إلى عناصرها البسيطة فيلقى ضوء على محتواها حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها فى السياق كانت أقدر على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج" (٥).

ومهمتنا فى هذا الجزء من دراستنا ـ هى أن نناقش هذين الجابنين ونحللهما ونسعى لا ستخلاص ما ينشأ عنهما من نتائجها تتعلق بفهم زكى نجيب بطبيعة ووجود ومعنى القيم.ولن نلجأ إلى عرض أو تلخيص قضايا "الجبر الذاتى" بل سنحلل نتائج هذا البحث وصولاً إلى بيان مكانته التأسيسية من فلسفة زكى نجيب محمود فى الأخلاق والقيم.

٣- الجبر الذاتى بين الرؤية الميتافيزيقية والدراسة العلمية.

يصرح مفكرنا باهتمامه الذاتى بمشكلة حرية الإنسان ويحددها لنا فى إطار علمى مطبقاً عليها قانون كونت فى المراحل الثلاث فقد كانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية، وكانت فى المرحلة الثانية من النمو العقلى للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة، وأصبحت فى العصور الحديثة ـ بعد أن سلم العلم بنظرية التطور ـ أكثر دقة وأكثر عمقاً، وأصبحت مشكلة الحياة نفسها: والنتيجة التى يقدمها لنا فى هذه المشكلة؛ هى أن الإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أوالخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببياً، فالفعل الإرادى معلول، وهو حر فى آن معاً وهذا ما يسميه الجبر الذاتى " (٦).

إن زكى نجيب يحدد بهذا العمل بداية مرحلة فى تفكيره؛ إنه يمثل بداية تفلسفه، أو أقل بداية تبنيه للنظر العلمى وهو يعترف لنا بذلك :

"وأنى لاعلم علم اليقين مقدار التحول الذى طرأ على اتجاهى العقلى، ذلك لأن أثره علىّ قد جاوز النطاق الضيق لهذا البحث فأدى إلى تحول فى طريقة تفكيرى أيما كان موضوع هذا التفكير" (٧) إن معالجة هذه القضية إذن يمثل مرحلة جديدة؛ هى مرحلة الدراسة العلمية والتحليل المنطقى لقضايا الأخلاق. أو قل بداية تفلسف زكى نجيب. فما يشغل الرجل هنا هو تحديد المصطلحات تحديداً علمياً حتى نستطيع أن نتجنب المجادلات الميتافيزيقية التى لا لزوم لها. " وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر فى أفعاله الإرادية يجب علىّ أولاً وقبل كل شىء أن أحدد تحديداً

دقيقاً قدر المستطاع ما أعنيه بكلمتى "حر" و"إرادة" ومثل هذا التحديد ضرورى كذلك لمعنى كلمة "النفس "أو الذات" [٨].

وهو يقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين يطلق عليهما اسم "النظريات المركزية" و "النظريات اللامركزية" ويأخذ هيوم " و"واطسن" لممثلين لصورتين من النظرية اللامركزية الأول استخدم الاستبطان منهجاً للبحث بينهما استخدم الثانى منهج الملاحظة الخارجية للسلوك. ويناقش زكى نجيب هيوم وينتقد نظريته ويتبنى المنهج الذى استخدمه ديكارت حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان، لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه، ووجد أن إنكار الذهن لا يعنى سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشر بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها، لكننا بالإدراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده لأننا نجد أنه من الضرورى أن يكون متضمناً فى المواقف السيكولوجية". [٩]

بعد رفض النظريات اللامركزية التى ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات، لأنها غير كافية وبعد رفض إحدى صور النظرية المركزية، وهى النظرية التى تقبل وجود مركز موحد لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطردة. نجده يسلم بالنظرة التى تقول بوجود مركز لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانباً من جوانب الخبرة. ونستطيع أن نميز بين تصورين لهذا المركز. الأول هو تصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لازمانى، أو روح قائم فى البدن ومرتبط به. والثانى على أنه مبدأ بحيث يصبح قانون الكائن الحى نفسه، ينظم طرقه فى الإدراك والتفكير والفعل لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحى". [١٠]

ويأخذ زكى نجيب محمود بهذا التصور الثانى، وهو تصور براجماتى وظيفى ينقلنا إلى الأصول التى اعتمد عليها صاحب "الجبر الذاتى" ونظرتها للذات أو العقل. [١١] سواء أكانت هذا الأصول البراجماتية، والتحليلية، والواقعية الجديدة .

يحدد زكى نجيب هذا المركز فى "الفعل المتضمن فى عملية الانتباه" فالنفس هى فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده فى حفظ وجوده. هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة فى أية لحظة على الرغم من تعدد المحتويات وتنوعها، إنه الشرط الذى بدونه تصبح الرغبة والنفور والانتقاء والرفض أموراً مستحيلةً. وبدون أفتراض من ناحية أخرى لايستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر. أنه الصورة أو الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفزيقى التى تجعله ينتقى العناصر التى لا غنى عنها لوجوده. وفى كلمة واحدة ـــ كما يخبرنا زكى نجيب ـــ المركز الموحد : هو الفعل المتضمن فى عملية الأنتباه". (١٢)

وهذا التحديد قريب من فهم الفيلسوف الأمريكى صاحب الواقعية الجديدة رالف بارتون بيرى R. B. Perry (١٨٧٦-١٩٥٧)(١٣) فالانتباه الذى يقول به زكى نجيب هو الاهتمام interest الذى يؤكد عليه بيرى، ووصف الإنسان عند مفكرنا العربى بالفاعل السيكوفزيقى يذكرنا بقول بيرى بأن الإنسان جماع مواقف الحياة الوجدانية الحركية، وهو ما يتضح فى شرح زكى نجيب لمفهوم الفاعل السيكوفزيقى بالكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (الكل العضوى) وهو يعنى بذلك " طريقةً فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال الأجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى إلى تركيز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين. وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية، أو على أحسن الأحوال دراسة تالية ـــ وإن كان ذاتية ـــ لموقف لايمكن مطلقاً دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير. لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفعل، والفاعل السيكوفزيقى فى حالة الفعل ليس شيئاً بالنسبة لنفسه سوى فعلاً فهو لا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهى تعمل، أو حتى بتكوينه العضوى ككل وهو يعمل، وهو يفترض بالطبع أن العضو الذى نتحدث عنه أو التركيب العضوى ككل يعمل بطريقة تامة وكاملة". (١٤)

إن هذه النظرة الوظيفية التى يؤكد عليها نجيب هى نفسها نظرة بيرى للعقل الذى ترجع إلى اعتناقه نظرية "الواحدية المحايدة" التى نجد أصولها لدى كل من: تشارلز بيرس وبراتراندرسل والفرد نورث وآيتهد ووليم جميس وبيرى. وهى ما

يؤكد عليه فيلسوفنا باسم "الانتباه". فالانتباه لايمكن تصوره دون موضوع سواء أكان هذا الموضوع داخلياً أم خارجياً. ومن هذه الثنائية: الانتباه إلى شيء ما تتألف نظرتنا إلى النفس، فالانتباه هو الجانب الذاتي، وما ننتبه إليه هو الجانب الموضوعي. والنفس هي وحدة "الذات والموضوع" أو هي ثنائية " الصورة — المادة" ـ والصورة هي فعل الانتباه. والمادة هي الموضوع الذي يقع عليه الانتباه. ومن الواضح أن الجانبين لايمكن أن ينفصلاً على الرغم من أنهما يمكن أن يتمايزاً. فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، وهذان الجانبين لازمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها: منهماً تبدأ الخبرة وبهما معاً تستمر .وليس في استطاعتنا مطلقاً أن نحللهما ونردهما إلى فرد منتبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المنتبه" (١٥).

وعملية الانتباه عنده عملية مستمرة ومتصلة "من الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلاً لفاعل سيكوفزيقي هي دائماً شيء واحداً وهي هي نفسها، إذ لا توجد اختلافات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه. وقل مثل ذلك في أي فعل بما هو كذلك، فالرؤية واحدة باستمرار وهي هي والمرئيات هي التي تختلف وتتنوع والسمع واحد دائماً والأصوات هي التي تختلف وتتنوع" (١٦). معنى ذلك أن فعل الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها وما يبدو لنا أنه تنوع في الأفعال السيكولوجية ليس في حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعي، فليس هناك سوى فعل أساسي واحد هو الانتباه ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها في أوقات مختلفة.

ويقترب موقف زكي نجيب محمود في الانتباه (الذي يساوي الشعور عند جيمس والخبرة عند ديوي والاهتمام عند بيري) اقتراباً شديداً من أصحاب الاتجاه التجريبي في الأخلاق والقيم خاصة الفلاسفة الأمريكين سواء ديوي البراجماني أم بيري الواقعي الجديد في ربطهما بين الانتباه والنفع أو المصلحة (١٧) فالسبب الذي يجعل الضوء اللامع أوالصوت المدوي يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أوالصوت الضعيف هو "نفع الفرد ومصلحته" (١٨)... يقول مفكرنا: "وسواءاً كانت الظروف في ظاهرها ذاتية أم موضوعية فإن النفع الحقيقي للفرد هو الذي يحدد باستمرار اتجاه الانتباه".

فهو يجعل من نفع الفرد ومصلحته القيمة القصوى أوالخير الأسمى فيما يطلق عليه "لذة الحياة" يقول: "وما أشرنا إليه على أنـه" نفع الفرد ومصلحته "ليس شيئاً أخر سوى لذة الحياة، التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة ... ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة، وأن يجدد نفسه باستمرار كحياة جديدة ... ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة، فلذة الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعاً. والناس يوجهون انتباههم إلى موضوعات تختلف بإختلاف منافعهم، وبإختلاف المجالات التى تنتمى إليها هذه الموضوعات". [19] معنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض: انتقاء لما يبدو أنه يلبى منافع الفرد ورفض لما هو عكس ذلك. والانتقاء شرط ضرورى للغرضية التى هى الخاصية الأساسية للجانب السيكولوجى بوصفه جانباً متميزاً عن الجانب الجسمى، بل أن الغرضية عنده ـــ كما هو الحال عند بيرى ـ تؤخذ كمقياس لوجود الذهن. [20]

وعلى هذا الأساس الذى يحدده لنا زكى نجيب فى الفصل الأول من كتابه الذى يخصصه لتعريف النفس، وهو تعريف مستمد كما رأينا من النظرية الوظيفية نجده يتناول ـ فى الفصل الثانى الذى خصصه لنشاط الذات ـ الجبر الذاتى. والذى يعرفه لنا على النحو التالى :

"الخبرة هى مرجعى النهائى للبرهنة على أننى فى حالة الانتباه لا أسلك فى فعلى بسبب عوامل خارجية ذلك لأننى حين أنتبه أكون شيئاً ولا أكون متملكاً لشىء ما، أعنى أننى أنتقى، وأقبل بديلاً من البدائل الموجودة أمامى، فأختاره وأجعله ملكاً لىّ وأوحد بينه وبين ذاتى، ذلك هو الجبر الذاتى أو التحديد الذاتى الذى يضع فيه المرء ذاته ويجعلها على ماهى عليه[21]. إن كانطية زكى نجيب ـــ التى لم يعلن عنها فى هذا العمل ـ تظهر فى تحديده للحرية بالعالم الداخلى، عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعى عالم الحتمية. ويتضح ذلك فى قوله "إن فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه ـ هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية كما أن فكرة الضرورة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكرة القانون التى هى أساس العلم ـــ وبالتالى أساس المذهب الجبرى ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة.

إننا نؤكد هنا على كانطية زكى نجيب، ليس فقط من ناحية نقده لهيوم، بل أيضاً من خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذه من الإرادة العاقلة، أو الذات العاقلة معياراً خلقياً يقول: "إن المعيار الخلقى الذى آخذ به واعتبره صادقاً هو الآتى، إن الذات الحقة هى التى يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة، وأنها ذلك العالم الذى نشغله فى أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة ... "(٢٢). وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحاً ويكاد يقترب من قول كانط خاصة فى قوله بالذات الترنسندنتالية التى تتشابه وقول زكى نجيب "بالذات المثالية".

ويرى أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاماً مثالياً يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة)، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادى لابد أن يكون فعلاً أخلاقياً، لأن الفعل الإرادى ليس إلا تحققاً لذات الفاعل فحسب، وكلما سار المرء فى أفعاله وفقاً للعقل سما من الناحية الأخلاقية". (٢٣)

يضيف زكى نجيب فى فلسفته الأخلاقية ـ المبكرة ـ للانتباه، خاصية الجهد والرغبة، فالفعل الأخلاقى يقوم على الجهد ويستلزم الرغبة.

ويناقش صاحب الجبر الذاتى رأى روس Ross الذى يقول إن الفعل لا يقل فى خيريته كلما أصبح سهلا عن طريق العادة : لأن الخيرية لا تقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التكريس للواجب، فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الإحساس بالواجب لابد أن يكون قوياً، لكنه قد يكون قوياً أيضاً حتى تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة". (٢٤)

والسؤال هو كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هى سواء أكانت المقاومة ضعيفة أم قوية؟ وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيراً، فهل تظل القيمة الأخلاقية التى تعزى إلى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هى هى .. ؟ هل نبدى نفس الإعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط إغراءات الغواية ولكنه مع ذلك يسلك سلوكاً فاضلاً، والرجل الذى يسلك سلوكاً فاضلاً دون أن تكون حوله غواية ولا إغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطئ؟" (٢٥).

ينتقل بنا زكى نجيب نقله هامة تقربه من سارتر، فالفعل الأخلاقى أشبه بالخلق الفنى، هو إبداع على غير مثال، لذا فهو يرفض أخلاق العادة، ويؤكد على أخلاق الجهد، حيث يميز بين السلامة والقيمة فى الفعل الأخلاقى. فالفعل الأخلاقى كلما أصبح سهلاً عن طريق العادة ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدريج مع تناقص الجهد المطلوب، فهو يعدُّ الفعل الأخلاقى خيراً بناء على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا الفعل قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة. يقول : "إن الفعل الأخلاقى – فيما أعتقد – أشبه ما يكون بالإنتاج الفنى، أعنى أنه لون من الخلق : فإذا ما تكرر الفعل حتى أصبح عادة فإن الخلق الحقيقى الأصيل يعزى فى هذه الحالة إلى الأفعال الأولى فى السلسلة بينما لا تكون الأفعال التالية سوى "تقليد" أو محاكاة" [٢٦] الجهد إذن أساس خيرية الفعل الأخلاقى ومصدر قيمته الخلقية.

وبالإضافة إلى التأكيد على الفعل الأخلاقى القائم على الجهد يقول بالرغبة هدفاً محركاً للفعل الأخلاقى، والرغبة هى تحديد لما سبق أن أسماه لذة الحياة. وهو فى هذا يقترب من معظم النظريات استشهد بها الفيلسوف الأمريكى رالف بارتون بيرى "فنحن لا نرغب فى الشيء لأنه يسرنا، بل على العكس أنه يسرنا لأننا نرغب فيه". [٢٧]

وعلى الرغم من استشهادات زكى نجيب العديدة من اسبينوزا، إلا أنه يختلف عنه، وهو يؤكد على هذا من قوله: " أن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تنسب عادة لاسبينوزا، وهذا الإختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لا ينظر إلى طبيعة الفاعل على أنها معطاه ومقدرة سلفاً لأن طبيعة الفاعل – إلى حد معين – من صنعه . معنى ذلك أنه حريص على تأكيد الحرية الداخلية ضد الحتمية ، وأيضاً ضد اللاحتمية لأن مصدرها الذات. وهو يكرر أنه لايريد أن يستبط حريتنا من اللاحتمية فى العالم الطبيعى، وحتى إذا كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة "سوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها بنفسها ولا يمكن التنبوء بها". [٢٨]

وإذا أردنا أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره فى "الجبر الذاتى" لتأكيد فكرتنا القائلة بكانطية زكى نجيب محمود فى قوله إن الإنسان مملكة الحرية، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن فى مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة. فالإنسان مصدر القانون الذى يشرعه لنفسه وحريته نابعة من داخله. فالإرادة حرة ومشروطه "إن من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حر"(٢٩) فالقول بأن الإرادة مشروطة وحرة فى آن معاً هو ما يعينه بالجبر الذاتى" فالأفعال الإرادية ترتبط إرتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشىء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بإنجازه له على هذا النحو يكون محدداً بذاته أو مجبراً ذاتياً"(٣٠).

يتأكد ذلك فى الفقرة الأخيرة من كتابه التى يقتبسها من برجسون والتى تقول: "نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شحصيتنا بأسرها حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لاحد له. وهو التشابه الذى نجده بين الفنان وإنتاجه. ولا يهم أن يقال بعد ذلك إننا عندئذ نستسلم للأثر القوى الشامل لشخصيتنا: لأن شخصيتنا فى النهاية هى نحن " (٣١).

يظهر لنا زكى نجيب فى "الجبر الذاتى" فيلسوفاً أخلاقياً. يهتم بمشكلة أساسية هى حرية الإرادة. يتجنب فى عرضه لها التناول اللاهوتى والتناول الميتافيزيقى ويصوغها صياغة علمية. ولا يمكن لنا أن نستنتج من أهتمامه بهذه المشكلة أنه صاحب تأمل ميتافيزيقى، فالمهم هنا ليس حل المشكلة التى طالماً شغل بها الفلاسفة بقدر ما هو حرص المفكر فى بداية تفلسفه على صياغتها صياغة علمية محددة تجنباً للمجادلات اللفظية العقيمة، وذلك بتحديد المصطلحات المستخدمة فيها تحديداً منطقياً. وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بحث القضايا الأخلاقية من المسائل التى شغل بها مبكراً مرحلة دراسته للدكتوراه التى تمثل تحولاً معرفياً أصيلاً وبداية للمرحلة العلمية الوضعية التى انتجها فى كتاباته اللاحقة. وهذا الاهتمام الأخلاقى

المبكر التي يدور حول مشكلة أخلاقية تقليدية يوضح الاهتمام الكبير بالإنسان ومحاولة دراسته دراسة علمية. ونستخلص من هذا العمل بعض الملاحظات الأولية التي تمهد لنا تناول أعمال زكي نجيب في مجال القيم وطبيعتها ووجودها.

– ينتمي عمل زكي نجيب محمود الأول "الجبر الذاتي" إلى مجال الأخلاق، أو الدراسة العلمية للأخلاق والتحليل اللغوي المنطقي لقضاياها التقليدية، أكثر من أنتمائه إلى الدراسة المعاصرة للقيم. فهو وإن كان يوضح اهتمام صاحبه بالأخلاق، فهو يسعى لتجاوز المناهج التقليدية إلى النقد المنطقي لحلول القدماء وتفسيراتهم لهذه القضايا.

– يتعامل زكي نجيب محمود ليس فقط مع درس تاريخ الفلسفة بل مع مشكلات الفلسفة المعاصرة في تياراتها الحديثة وقت كتابة عمله. وإذا كان المتفحص لقائمة مراجعه واستشهاداته يجده يتعامل مع أفلاطون وأرسطو وكتاباتهما المختلفة، وليبنتز وهيوم ولوك واسبينوزا وكانط ومل من القدماء والمحدثين. ونجده أيضاً يقتبس من : رسل، ووايتهد، ووليم جميس ويناقش تحليلاتهم للعقل والوعي وهو لايعرض أو يحلل أعمالهم مكتفياً بدور الباحث المخلص بل يوظف هذه الكتابات لتقديم فرضه الأساسي.

ويتضح من تحليل ومناقشة زكي محمود لمشكلة حرية الإرادة إيمانه الشديد بالإنسان وحريته وقدرته اللامحدوده على إبداع أفعاله. وأن هذا العالم؛ عالم الإنسان الحر يقابل عالم الحتمية في الطبيعة. ثنائية لايعلن عنها زكي نجيب وإن كان يؤمن بها وتتأكد على امتداد صفحات عمله: عالم الطبيعة المادية الفيزيائية والتي تخضع ظواهره للحتمية وهو موضوع العلم، وعالم الإنسان الحر الذي تستعصي ظواهره على الخضوع للحتمية. والذي يسعى لبحثه بحثاً علمياً دون أن يصل إلى تأكيد إمكانية هذه الدراسة العلمية لسلوك وأفعال الإنسان وقيمه أونفي هذه الإمكانية. وهذا ما سيحاوله مفكرنا في دراساته اللاحقة وفي مقدمتها "موقف (=خرافة) الميتافيزيقا". الذي جاء بياناً وبرنامجاً لتوجه الفلسفي الجديد مقابل الاتجاهات السائدة لدى زملائه العاملين في مجال الفلسفة في ثقافتنا العربية المعاصرة.

٤- موضوعية العلم وذاتية القيم

يجدد زكى نجيب فى كتابه موقف من الميتافيزيقا الصادر عام ١٩٥٣ موقفه من نسبية القيم؛ وهو الموقف الشائع عنه. والقائل بنسبية الخير والشر. وفى هذا العمل يقدم لنا فلسفته؛ والتى تسعى لأن تكون فلسفة تجريبية علمية، ومن هنا فهى ترفض الميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية. وقد استبعد زكى نجيب محمود فى هذا الكتاب كل العبارات الميتافيزيقية باعتبارها خالية من المعانى لأنها تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً ومنها الخير والجمال. يقول: "ونحن نسلك العبارات التى تتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذى حددناه لها، وبالتالى فإننا نرى العبارات التى تتحدث عن هاتين القيمتين فى الأشياء ـ قيمة الخير وقيمة الجمال ـ خالية من المعنى لا تصلح أن تكون علماً ولا جزء من علم"(٣٢).

وهو من البداية يرفض وجهة النظر الموضوعية فى القيم التى تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التى تجعل قيمة الشئ مجرد شعور ذاتى عند الإنسان نحو الشىء، وليست هى بكائنة فيه. ويعطى لنا مثالاً على ذلك بان الجمال فى وصفى لوردة بأنها جميلة هو شيء أضيف لها من عندى وصف لشعورى إزاءها لا وصف لها هى. وهو موقف أقرب إلى موقف سانتيانا فى كتابه "الإحساس بالجمال" وبيرى فى النظرية العامة للقيمة(٣٣) ويستنتج منه زكى نجيب محمود على عكس صاحباً الواقعية النقدية والواقعية الجديدة من أن العبارة التى تحتوى على قيمة "جمال" هى عبارة تتحدث عما ليس بحس، أنها عبارة ميتافيزيقية.

ويتابع زكى نجيب فتجنشيتن فى موقفه هذا فهو يرفض موضوعية القيم ويتبنى وجهة النظر الأخرى التى تسرى فى معظم مذاهب الفلاسفة المعاصرين. وتشير كلماته إلى هذا الموقف الذى يعود إلى صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية، ولإقناعنا بأن القيم جزء من ذاتنا، وأن العالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال إنما هو عالم من أشياء.(٣٤) ينقلنا زكى نجيب من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة موجهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التى تتحدث عن "قيمة" شىء ما هى عبارة

فارغة من المعنى. وللغة عنده كارناب Carnap وظيفتان هما: التعبير والتصوير[٣٥] أو عند ريتشارز A.J.Lictcher الذى حدد اللغة بالاستعمال؛ فهى إما تستعمل استعمالاً علمياً، أو "استعمالاً انفعالياً" حيث تجئ اللغة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها[٣٦]. وعلى هذا الأساس يقسم مذاهب الأخلاق إلى قسمين: مذهب تصويرية وتعبيرية. يتبنى الفريق الأول القول بأن القيمة موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية، والفريق الأخر يرى أن العبارة الأخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما فى نفس قائلها مما لا يمكن مواجهته فيه. فهى أشبه بالصراخ مثلاً أو بقهقهة الضحك، وهو ينتمى كما يخبرنا إلى هذا الفريق الثانى[٣٧].

وهو يتبنى تحليل ستفنسون Stevenson للأختلاف فى للحكم الأخلاقى، الذى يكون على أحد ضربين : إما أختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة الواقع الخارجي "أختلاف الرأى"، وإما أن يكون أختلافاً فى الميول والأهواء، وعندئذ لا يكون ثمة سبيل إلى الأتفاق، إلا أن يكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن برضاه، وليس الإكراه إتفاقاً بالمعنى الصحيح.[٣٨]

لا يرفض زكى نجيب القيم كلية ولا يستبعدها نهائياً كما يفهم من حديثه، بل هو يعنى فقط بكيفية إدراكها ومدى خضوعها للمعرفة العلمية، لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصف لميول الناس، وإن كانت الأولى فهى عبارة فارغة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها، وإن كانت الثانية فهى عبارة مقبولة عنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كى يتحقق من صدق القائل، إن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى لا يجوز، ويوضح لنا نقد زكى نجيب لآراء "جود" عنصراً مهماً فى فهمه للقيم وهى أداتيتها وارتباطها بالفعل، يقول: "إن أصحاب المذهب الوضعى المنطقى حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغيرة معنى سوى التعبير عن أهواء قائليها فهم يقصدون الجمل الحملية لا الشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (س خير) يوافقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لغايات.[٣٩]. وهو هنا يحيلنا إلى موقف البراجماتية خاصة رأى بيرس Ch. Pierce فى "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟" : "فالجملة الأخلاقية أوالجمالية ليست بذات معنى لأنها

لا تشير إلى عمل يمكن أداءه للتحقق من صدق معناها. ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل: فكل جملة لا تدلك بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذى لا معنى لا سواه"(٤٠).

ينكر زكى نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة، لأنها مما لا يمكن التحقق منه، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهى لا تصلح أن تكون جزءاً من علم، لأن الشرط الأساسى الذى يجب أن يتوفر فى أية قضية علمية، هو أمكانية التحقق من صدقها "فالعبارة الأخلاقية ـ وكذلك العبارة الجمالية ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة"(٤١).

ويتساءل زكى نجيب عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات الدالة على "قيم"؛ حين ترد فى عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما يخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحب أو الكراهية نحو شيء بعينه؛ إذا نظر الرائى إلى شيء فقال عنه "هذا خير" أو 'هذا جميل' كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية إزاء هذا الشيء، دون أن يدل على شيء خارج نفسه. إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "ينفعل" انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا فى كلمة يقولها مثل كلمة "خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل فى انفعاله. إن عبارات القيم لا تصف شيئاً ولا تقرر شيئاً، إنما هى تعبر عن انفعال المتكلم"(٤٢). وهى تقال لعلها تثير فى السامع انفعالاً شبيهاً به إننا هنا بإزاء متابعة دقيقة لما يؤكده كل من أوجدن Ogden وريتشاردز Rrichards فى كتابهما "معنى المعنى" أن استعمال كلمة خير إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم. ويرد على النقد الذى قدمه دفيد روس للنظرية الانفعالية فى كتابه "أسس الأخلاق" ويبين تذبذبه فى القول بموضوعية القيم وذاتيتها فى كتابه "الصواب والخير"(٤٣).

يتنقل زكى نجيب من تبنى موقف الوضعية المنطقية؛ الذى يرفض القيم باعتبارها عبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى إلى تبنى النظرية الإنفعالية كما يتضح فى قوله "النظرية الانفعالية التى نقدمها لك الآن، وندافع عنها تسوى بين

الخير والجمال فى أن كليهما معتمد على الذات المدركة لاعلى صفة فى الشىء المدرك"[٤٤]. وهو يريد أن يطمئن الناس على قيمهم التى يعتزون بها "فلسنا نلغيها، وإنما نضعها موضعها الصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها فى عالم الطبيعة، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونذود عنه"[٤٥]

ويحلل نقد الأستاذ بتون Paton للنظرية الانفعالية فى القيم، ذلك لان بتون يهاجم النظرية الأنفعالية بطريقة خطابية لا بطريقة منطقية، وثانياً لأنه دافع فى نهاية حديثه عن هذه النظرية التى جعلها موضع هجومه موضحاً أن المبادئ الأخلاقية العليا تختلف فى تطبيقها باختلاف الظروف القائمة، وهونفس موقف زكى نجيب محمود والنظرية التى يدافع عنها، هى أن الحكم الأخلاقى تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شىء ما، محاولاً أن يحدث انفعالاً شبيهاً عند السامع. وإذن فلا صدق قيمة ولا كذب، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب، ويستشهد بأقوال آير فى كتابه عن "اللغة، الصدق والمنطق" فالحكم الأخلاقى لا إثبات له ولا نفى، حكمه فى ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التى تعبر عن حالة شخصية ولا تصور أمراً خارجياً"[٤٦].

ويؤكد زكى نجيب موقفه ويلخصه فى أن العالم لا خير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس بين أشيائه شىء اسمه خير وشىء اسمه جمال... فالشىء نفسه يكون خيراً أو شراً جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه، والمحيط الاجتماعى والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه فى الشىء من خير أوجمال أوغير ذلك.

وهو يناقش هذه القضية فى الفصل الرابع من كتاب "نحو فلسفة علمية" تحت عنوان الكلمات ومدلولاتها حيث يخصص الفقرة الخامسة للكلمات الوجدانية بعد أن عرض لثلاثة ضروب من الكلمات هى: اسم العلم، والاسم الكلى، والكلمة المنطقية وليس فيها ما هو رمز كامل يدل على وجود مسماه وجوداً فعلياً فى دنيا الأشياء إلا اسم العلم. ثم يتحدث عن الكلمات التى تدل على قيمة خلقية أو جمالية "الكلمات التى تدل على أن فى المتكلم انفعالاً من نوع معين لكنها لا تشير إلى كائن خارجى. إن كلمة جميل وما يدور مدارها من كلمات لا تشير إلى شىء قائم فى عالم الأشياء

الخارجية، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها. "إنه مهما تعددت الآراء فى تحديد معنى الجمال فهى جميعاً على اتفاق بأن جزءً من المعنى - على الأقل — هو التأثر الداخلى الخاص الذى يتعرض له من يشهد شيئاً جميلاً ؛ لكن اختلاف الآراء يظهر بعد ذلك فى تحديد الجانب الخارجى الإدراكى من معنى الجمال"(٤٧). خلاصة الأمر عنده هى أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التى تسمى شيئاً بذاته فى عالم الأشياء كأسماء الأعلام؛ وليست هى من قبيل الأسماء الكلية التى تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها فى شىء بذاته من أشياء العالم الخارجى، وليست هى من قبيل الكلمات المنطقية، بل هى نوع رابع وفريد، إذ هى لا تشير إلى أى مدلول خارج الإنسان الذى يسوقها فى كلامه ليخرج منها انفعال أحس به وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه.(٤٨)

الأخلاق إذن نسبية، وهذا مدار الفصل الثانى عشر من "نحو فلسفة علمية" الذى جعل عنوان "من المطلق إلى النسبى" فقد كشف التحليل المنطقى للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سنتهى بها الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها(٤٩) يقول: "ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعيها الرياضى والطبيعى... وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم كانت النتيجة العلمية لذلك زوال الأخلاق نفسها، لأننا عندئذ سنكتفى فيها بالعبارات الوصفية وتخرج منها جانب الأمر، أى أننا نكتفى بأن نصف الطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى ظروف حياتهم المختلفة دون أن نصف هذا الطريق بقيمة معينة، مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية، أى أن تضع للناس "ما ينبغى" أن يكون، لا أن تكتفى بمجرد وصف ما هو كائن - لكنها إن رسمت لنا ما ينبغى أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعى ودخلت فى نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذى يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفى ذلك لا يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه.(٥٠) ويتفق هذا الموقف تماماً مع موقف ريشنباخ الذى يقول: "إن الأخلاق لو كانت ضرباً من المعرفة لما كانت على نحو ما أرادها الفلاسفة الأخلاقيون أن

تكون، أى لما كانت تقدم توصيات أخلاقية، ويضيف أن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة، فالمعرفة لا تشمل على آية أجزاء معيارية وبالتالى لا تستطيع تفسير الأخلاق".(٥١)

ويستخلص مراد وهبه من تحليل زكى نجيب اللغوى نتيجتين تخصنا منها الثانية؛ التى ترى أن القيم "تعبير ذاتى صرف لا شأن له بالعالم الخارجى" مغزى ذلك أنه إذا اختلف اثنان فى حكم تقويمى "فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجى لتفصل به، أيهما مصيب وأيهما مخطئ". ويرجع دافع زكى نجيب إلى تنبى هذا الموقف دافع اجتماعى، لأنه يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى الحياة ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض، ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعة، ولهذا ليس ثمة داعٍ إلى تغييرها والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لإلتزام الفرد بقضية اجتماعية"(٥٢).

والحقيقة أن نقد مراد وهبه صحيح تماماً إذا تعلق الأمر بموقف زكى نجيب فى "خرافة الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية" وهما عملين يغلب عليهما عرض موقف الوضعية المنطقية وليس الموقف العام للمفكر العربى الذى أشرنا إلى بداياته فى الفقرات الأولى من هذا البحث، والذى يتجلى فى الجبر الذاتى ويتضح بعد ذلك فى مؤلفاته المختلفة خاصة: "وجهة نظر" و"من زاوية فلسفية" و"ثقافتنا فى مواجهة العصر" ويظهر باوضح ما يكون فى "تجديد الفكر العربى". وما يهمنا الإشارة إليه قبل تحديد معالم هذا الموقف هو أن زكى نجيب فى هذه الأعمال لا يغير من موقفه بل أنه يوسع من فهمه للقيم، ويفصل فى بيان هذا الموقف الذى جاء عرضاً فى "خرافة الميتافيزيقيا" و"نحو فلسفة علمية" وأسيئ فهمه، إن زكى نجيب محمود لا يتخذ الوضعية مذهباً بل أداة وطريقة علمية فى التفكير يقول :"أجدنى قد اتخذت من اتجاهات الفلسفة المعاصرة اتجاهاً هو فى حقيقته "منهج للتفكير" لا "مذهب" يورط فى مضمون فكرى بذاته، فكنت كمن وضع فى يده ميزاناً يزن به ما يشاء دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هى وحده موضع الوزن والتقدير".(٥٣)

إن "وجهة نظر" د. زكى نجيب هى ضرورة اجتماع العلم المشترك والقيم الخاصة الموروثة فى مركب واحد، منه تتكون الشخصية العربية الجديدة، لا أنسى

أن العلم ليس هو القيم، الأول موضوعى، والثانيـة ذاتيـة دون أن تكـون موضـوعيـة الأول فخراً له، ولا ذاتية الثانية مسيئة لها، ويقول بمرارة "لست أنوى الافاضــة فـى هذه التفرقة، بل إنى لم أذكر عنها شيئاً فى هذا الكتـاب وكفـانى مـا قلتـه عنهـا ومـا لقيته بسببها"(٥٤) إن زكى نجيب يقول بثنائية العلم والقيم ويعترف للأخيرة بنوع مـن الذاتية. وإذا تساءلنا عن كنه هذه الذاتية فنحن نتحـدث عـن الإرادة أو حريـة الإرادة والفعل وهذا محور الفقرة القادمة.

٥- نحو نسق شامل للعلم والقيم :

إن طبيعة القيم عند زكى نجيب طبيعة مزدوجة. وهو يشير فى دراسته "أزمة القيم فى عصر الانطلاق" إلى ازدواجية القيم بين العالم الخـارجى والعـالم الداخلـى، وأن هذا الازدواج هو الحالة الطبيعية بيـن أفـراد أمـة مـع أفـراد أمـة أخـرى. لكنـه عندى ليس الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا فى مراحل الانتقال والتطـور. ونحن فى حالة انتقال من طـور الزراعـة إلـى طـور الصناعـة لكننـا مازلنـا مثقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى، مثل فهمنا لقيمة الزمان وللتفاوت الطبقـى. يقـول: "إن أول ما يلفت أنظارنا، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير، مرحلة الانطلاق، هو ازدواج القيم فنحن مشدودون اليوم بين قديم وجديد، نعمـل بأجسـادنا على نحو ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر"(٥٥) يتحـدث زكـى نجيـب فـى هذه الفترة الهامة ١٩٦٧ عن التحول الاجتماعى وعن أهمية القيم ودورهـا فـى هـذا التحول، ويرى أنه لن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة فـى القيم كما أحدثناها فى الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية(٥٦).

ويرى فى دراسته إرادة التغير أن الإرادة هى نفسها العمل الذى يحقق الهـدف المنشـود، وأنـه حيـث لا عمـل فـلا إرادة وأن كـل عمـل إنمـا هـو تغيــير لأوضـــاع الأشياء"، وإذن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة "إرادة" فقد قررنا بالتالى أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير به أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً. والثانيــة هى أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد فى طريقة حياته وبيـن أن يكـون ملتزمـاً بالأهداف والمبادئ والقواعد التى أقامها المجتمع الذى هـو أحـد أفـراده،(٥٧) يتحـدث

زكى نجيب هنـا عـن ثنائيـة بيـن العلـم القـائم علـى التحقـق والأخـلاق القائمـة علـى الإرادة. لا يلغى القيم ولا يستبعدها بل يؤكد عليها ويجعلها جزءًا أساسياً من موقـف الفلسفى العام الذى عرضه فى "تجديد الفكر العربى". وكما أكدنا من قبل فمـا قدمـه فـى هـذا العمـل هـو اسـتخدام المنهـج الوضعـى العلمـى فـى بحـث الـتراث الفلسـفى العربى، فهو ليس تحولاً أو تغيراً بل تأكيد لقدرة المنهـج علـى دراسـة موضوعـات أخرى أو قل إن زكى نجيب هنا يوسع من فهم العلم والمنهج العلمـى ويضيـف إليـه أبعاداً جديدة فى حياة الإنسان. وأن هذا الفهم ليس جديداً عليـه فأهتمامـه الأول هـو الإنسان وحرية الإرادة موضوع بحثه الجبر الذاتى.

يقدم لنا فى الفصل الثامن من "تجديد الفكـر العربـى" فلسـفة عربيـة مقترحـة، وهى فلسفة ثنائية، ثنائية بين السماء والأرض، بين الطبيعة والفن. يقول: إننـا نميـل بفكرنا إلى الثنائية، وهىنظرة تأبى أن ينطمـس الفـرد الإنسـانى الحـر المسـئول فـى عجينة واحدة مع جميع مفردات العالم الطبيعى ... وهى نظرة تجعل للإنسان - دون جميع الكائنات - ضرباً من الإرادة الحرة المسئولة، التى لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع. إن زكى نجيب يواصل ما قدمـه فـى الجـبر الذاتـى، كمـا يتضـح فـى قوله: من هنا ترانا [الضمير يعود عليه] لا نطمئن بالاً حين يقـال عـن الإنسـان إنـه ظاهرة تخضع كلها للتقنين العلمى وتحرص على أن تبقى منة جانباً يستعصى علـى ذلك التقنين، لأنه جانب مريد خلاق مسئول عن خلقه وإرادته ويبتكر الفعـل ابتكـاراً قد يغير به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعى[٥٨].

إن زكى نجيب كما أشرنا من قبل يقترب كثيراً مـن كـانط، ليس فقـط فـى التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعى وعالم الاخـلاق الذاتـى، عـالم الحريـة الفرديـة والإرادة الخيرة والواجب وغيرها. فمفكرنا يرفض أن يكون مدار الأخـلاق المنفعـة يرى أن القضية هى جزاء نفسها، أرادها لنا الله وعقلناها، فالفعل عنده يعد فـاضلاً فى ذاته بغض النظر عن نتائجه... وبعبارة أخرى فإننا نقيم الأخـلاق علـى أسـاس الواجب، لا على اساس الفائدة، وهذا لا ينفـى أن الواجـب قـد يجـئ مصحوبـاً كذلـك بنتائج نافعة فوق كونها واجباً، ولكنه واجب يؤدى قبل أن نفكـر فيمـا يـترتب عليـه من خير نفع"[٥٩].

إن ما يقدمه زكى نجيب من فلسفة عربية مقترحة مبنية على ثنائية الأرض والسماء يفتح أمامنا آفاقاً مغلقة. فهى ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض، وترفع رأسه إلى السماء، أى أنها تتيح لـه أن يعيش لهما معاً ففى الأرض يسعى علماً وعملاً بكل ما تطلبه العلم من دقة ومـا يتطلبـه العمل من صبر ودأب، وفى السماء يهتدى بالمثل التى ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافاً وغايات.(٦٠)

هنا قد يعترض معترض بالقول إن هناك تناقضاً فى هذا الموقف الذى يقدمه زكى نجيب، وقوله بنسبية القيم. ومن هنا فهو يوضح هذا الموقف ويرفع هذا التعارض بقوله لا أرانى قد بعدت كثيراً عما كررت الدعوة إليه. وذلك لأن ثبات القيمة فى إطارها العام، لا ينفى تغير مضمونها بحسب تفصيلات العيش فى عصر من العصور. فحرية الإنسان – مثلاً – هى مبدأ مقطوع به، أو يجب أن يكون، لكن مضمون الحرية يتغير، لأنه يتسع مع نمو الإنسانية ونضجها".(٦١) ومن هنا فهو يضيف إلى موقفه السابق فى القيم. فالفلسفة السائدة، فلسفة تحلل العلم وقضاياه لترى متى تكون الصيغة العلمية المعينة صادقة ومتى لا تكون ولكنها لا تعبأ بالإنسان إذا تترك امر الإنسان للأدب والفن فلنا عندئذ أن نقول لهم: لا إننا نسايريكم فى فلسفة العلم لكننا نوجب أن نضاف إليها فلسفة للإنسان الحى، الذى ينبض فى صدره قلب ويطمح فى حياته إلى أبعد الغايات.

وتحت عنوان الإنسان العربى كيف يواجه الطبيعة فى الفصل العاشر من تجديد الفكر العربى، يقدم لنا ما يقوله مفكروا الغرب فى مشكلة المواجهة التى يواجه بها الإنسان الطبيعة. وحاول أن يقدم لنا ما يمكن أن يقوله مفكراً عربياً حول هذه العلاقة. فإذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكرى الغرب هو "العلم" فمحور المواجهة عند المفكر العربى هو "الأخلاق"، وهو يستخدم لفظ الأخلاق ليعنى به مبادئ السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف. ويرى أن من أهم الإضافات التى أضافتها الثقافة العربية - صادرة فى ذلك عن العقيدة الإسلامية – تنظيمها لأخلاقية الفعل. بعد أن كانت الأخلاقية قبل ذلك مقصورة على النية والضمير فلابد أن توضع النية الحسنة على محك الفعل، ومحك الفعل عادة وهو الآخرون، هو المجتمع، هو الإنسان وبغير هذا الطرف الخارجى لا تتم للموقف أخلاقيته.(٦٢)

يقول زكى نجيب محمود ـ مثل كانط بالواجب اساساً للأخلاق "فمقوام الأخلاق عندنا هو "الواجب" لا "السعادة"[٦٣] والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضمير المبنى على حرية الإرادة والفعل الذى يتجاوز حدود الفرد إلى بقية أفراد المجتمع. وهو يؤكد على ضرورة الوجود الاجتماعى ليكمل الفرد. يقول: "إن احتكام الفاعل إلى قانون أو شرع، لا ينفى احتكامه إلى ضميره بل يضيف إليه، فالاكتفاء بمحكمة الضمير وحده قد لا يلزم الإنسان بالانغماس فى حياة العمل".[٦٤] ويقدم لنا فى نهاية كتابه استشهاداً ذا دلالة حيث ينقل القيم من ميدان المعرفة إلى ميدان الإرادة، ومن الفرد إلى المجتمع". لقد رأى إمام من أئمة الفقهاء المسلمين ـ وهو ابن تيمية ـ أن معرفة الله من حيث هو ماهية، مستحيلة على الإنسان وأنه لا سبيل امام الإنسان لمعرفة الله إلا بمعرفة إرادته التى كشف عنها لانبيائه، والتى ينحصر واجب العباد فى طاعتها وما أراده الله إلا مجال القيم التى يراد لسلوك الإنسان أن يسير على مقتضاها. ولما كان هذا السلوك المراد يغلب أن يكون ذا صلة بحياة الآخرين فى المجتمع كانت فكرة الأمة ذات أهمية بالغة.[٦٥] ومن هنا كان تراث الأمة هو مصدر تحديد القيم عند فيلسوفنا حيث يرصد لنا فى الفصل العاشر "نموذج الإنسان فى تراثنا. "فهو يرسم خطوط تصور نموذج الإنسان كما تمناه أربعة من أعلام الفكر العربى القديم هم : مسكويه والغزالى والرازى والجاحظ. إن ما يهم زكى نجيب محمود هو الإنسان لذا فهو يرى أن علينا أن نغير من زاوية النظر التى ينظر بها المفكر الغربى للطبيعة. فالمواجهة فى الغرب ـ بين الإنسان والطبيعة ـ تنتهى بعلم وعندنا مواجهة للمجتمع الإنسانى تنتهى بالقيم، ويدرك كل من الفريقين بأى طابع يتميز وما الذى ينقصه ليكتمل الإنسان إنساناً.[٦٦]

يميز زكى نجيب بين عالم الطبيعة الذى يخلو من القيم، فهى ليست من موجوداته وبالتالى فهى ليست علم أو جزء من العلم، وعالم الإنسان أو ملكه الحرية وهو عالم الضمير والفعل، أحيانا يحدثنا عن العالم الأول فقط مؤكداً ذاتية ونسبية القيم، وأحياناً يضمهما فى نسق ثنائى الأبعاد يجمع العلم والقيم وهو ينشغل بالحديث عن "قيمة القيم" فى كتابه "من زاوية فلسفية" فيجعل منها رباناً يقود سفينة المرء فى حياته. شبه السفينة وربانها يكون الإنسان بما يغمر رأسه من قيم، هى قيم يدركها

بالفطرة حينا، وحينا آخر تبث فى نفسه بثاً، فإنك لترى هذا الإنسان فى صخب الحياة صاعداً هابطاً ساخطاً راضياً مستسلماً أو ثائر، فتدرى أنا وأنا لا تدرى فيم سخطه ورضاه، لأن الشواهد المنظورة قد لا تكفيك للفهم والتعليل، وذلك لأنها من المعانى فى راسه التى تسيره، وإن شئت فقل إنها مجموعة القيم التى تمسك بزمامه وتوجهه، ففهمه على حقيقته هو فهمها.(٦٧)

يرجع زكى نجيب نشاط الإنسان إلى القيم الثلاثة "تنطوى تحتها شتى المعانى التى تضبط مسالك الإنسان فى خضم حياته، وهى الحق والخير والجمال. فى مقابل: الإدراك والسلوك والوجدان. "هى قيم ثلاثة تدور عليها حياة الإنسان دوران الرحى حول قطبها وعنها تتفرع معان يضحى الإنسان بنفسه ولا يضحى بها"(٦٨) وبسبب هذا الموقف من القيم وابتعاده عن نظرية الوضعية المنطقية فى القيم مع أن ما يقدمه زكى نجيب هنا هو تفصيل وتحديد لموقفه العام من القيم، وهو ما يتضح من ختام الدراسة المشارة إليها حيث يقول: "وهكذا تقلب البصر فى مسرح الحياة الإنسانية فتراها مرتكزة آخر أمرها على مجموعة من القيم أو المعانى لا تكون أبداً موضع اختلاف للرأى من حيث الأساس، وإن اختلف الرأى عليها فى الشرح والتطبيق ويضيف مواصلاً "لو نفذت ببصرك إلى أعماق النفوس لا لفتيها على عقيدة راسخة بأنه لا بقاء بغير مجموعة القيم التى أدركتها بالفطرة السليمة حيناً أو بثت فيها بالتربية القومية حيناً آخر، فإن أعوج السلوك الظاهر عن إملاء تلك المعانى الشريفة لم يحتج الامر إلى تغير فى فطرة الإنسان، بل احتاج إلى تربية جديدة تنسق بين الظاهر والباطن فيسلك الإنسان عندئذ سلوكاً سوياً يجمع الإنسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الأسرة الواحدة.(٦٩)

خاتمـــــة

ومما سبق يظهر أن الاهتمام بالقيم عند زكى نجيب محمود من أول اهتماماته الفلسفية، وأكثرها استمرارية واتساعاً بدأ فى الجبر الذاتى وشغل مؤلفاته التالية ذات الصبغة العلمية الخالصة "موقف من الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية" واستمر فى مؤلفاته التالية خاصة فى "تجديد الفكر العربى". وهو يشير فى عمله الأول إلى جانبين للإنسان مؤكداً على أنه كائن فريد خلاق مبدع وهذا الجانب هو ما يستعصى على العلم. وجاء فى مؤلفاته التالية أن العلم الذى ينشغل بعالم الطبيعة الموضوعى ليس به قيم، وأن ما نطلق عليه الخير والجمال هى أمور إنسانية ذاتية نسبية. وأكد "تجديد الفكر العربى" وما يليه على أنه بالإضافة إلى نظرة الغرب التى تستبعد القيم فى مواجهتها للطبيعة هناك نظرة الشرق التى تؤكد على الأخلاق وأن القيم والغايات هى ما يوجه حياة البشر. أن معنى هذا فى رآينا يتمثل فى النقاط التالية:

– أن الموقف الوضعى المنطقى من القيم، الذى ظهر بأوضح ما يكون فى خراقة الميتافيزيقا، والقائل بنسبية الخير والجمال ليس هو الموقف الأول ولا الوحيد ولا الدائم للدكتور زكى نجيب من القيم. حيث يسبقه الجبر الذاتى ويلحقه كتابات متعددة تعترف للقيم بوجود موضوعى فى حياة البشر.

- الجبر الذاتى يقدم ثنائية ظلت مستمرة لدى زكى نجيب محمود منذ كتابه الشرق الفنان، وحتى تجديد الفكر العربى، ظهرت فى البداية غير واضحة أو بمعنى أدق غير معلنة، فيها صدى فلسفة كانط النقدية وتمييزه بين عالم الطبيعة وعالم الحرية. وظهرت محددة تماماً فيما أطلق عليه "فلسفة عربية مقترحة تؤمن بثنائية السماء والأرض، الفن والطبيعة" تؤكد أن الأرض والعلم لا يكفيان دون السماء والقيم.

- أن الاتساق هو ما يميز موقف زكى بخيب من القيم على الرغم من ما يبدو فى الظاهر من تعارض بين موقف وضعى منكر للقيم وموقف أخر يقر لها بنوع من الوجود أو بين القول بنسبيتها فى موضع وإطلاقيتها فى موضع آخر. وهو النقد الذى يوجهه أحد الباحثين فى "الوضعية المنطقية والتراث العربى"(٧٠).

ـ أن القيم تقع خارج مملكه العلم وداخل مملكة الإنسان، تظهر النسبية عبر نظرة العلم لها وتعامله معها وتظهر الموضوعية عبر نظرة الإنسان لها. وهى ذات وجود انطولوجى من وجهة نظر الثنائية بل وانها ذات وجود إلهى خالد فمصدرها السماء. والحقيقة أن القيم فى مملكة الإنسان أشبه بالقوانين فى مملكة العلم.

- يعطينا زكى نجيب محمود تحديدات متعددة أنطلاقاً مما سبق هى أن القيم تمثل عالم حرية الإرادة وتكتمل بالفعل، وأن الفعل الذى يحقق القيم ليس هو الفعل الفردى ـ فى إطار الضمير ـ بل فعل الفرد فى علاقاته مع الآخرين. وأن المقصود بها ليس فقط تحقيق السعادة، ولكن أداء الواجب. ومن هنا فهى ذات بعدين، البعد الذاتى النسبى المتغير كانفعال ورغبة وأمنية وعاطفة على نحو ما تقول به المدرسة الانفعالية والوضعية المنطقية والبعد الموضوعى كفعل متحقق فى سلوك الإنسان الفردى والاجتماعى.

ـ أن للقيم مصدرها السماوى ومجالها الإنسانى وطبيعتها التاريخية والاجتماعية كما يؤكد فى "إرادة التغيير" و"القيم فى عصر الإنطلاق". وهى مما يمكن تنميته وتغيره وتطويره بالتربية "قيمة القيم". كل هذا يوضح اهتمام مفكرنا الكبير بدراسة طبيعة القيمة ومصدرها ومجالها، ذلك الاهتمام الكبير بالقيم يرجع بالمقام الأول إلى اهتمامه بالإنسان.

❀ ❀ ❀



الهوامش والملاحظات

١) يشير البعض إلى تحولات فى موقف زكى نجيب محمود الفلسفى، وانتقاله من المرحلة العلمية أو الوضعية المنطقية إلى مرحلة تجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول. انطلاقاً من اختلاف موضوعات البحث، بينما تفترض الدراسة الحالية وحدة المنهج فى أعمال زكى نجيب على الرغم من اختلاف الموضوعات ومن أصحاب التفسير الأول نجد إمام عبد الفتاح إمام فى مقدمة ترجمته للجبر الذاتى، حيث يؤكد على الجانب الميتافيزيقى عند زكى نجيب السابق على المرحلة العلمية. وكذلك منى أبو زيد فى زكى نجيب ومراحله الفكرية، مجلة المنتدى؛ الإمارات العربية عدد ٩٤ مايو ١٩٩١ ص٣٤ والفصل الأول من كتابها الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود، دار الهداية القاهرة ١٩٩٣ ص١٥ وما بعدها.

٢) زكى نجيب محمود : الجبر الذاتى : ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص٤.

٣) الموضع السابق.

٤) نفس الموضع

٥) المرجع السابق، ص٤-٥

٦) المرجع السابق، ص ٢١-٢٢

٧) المرجع السابق، ص٢٣

٨) الموضع نفسه.

٩) المرجع السابق، ص٤٤

١٠) المرجع نفسه، ص٥٢-٥٣

١١) راجع الفصل الذى خصصناه عن القيم عند زكى نجيب محمود فى دراستنا توفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية فى الكتاب التذكارى الذى اصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة عن الدكتور الطويل ١٩٩٥.

١٢) زكى نجيب محمود: الجبر الذاتى، ص٥٤

١٣) راجع موقف بيرى فى أحمد عبد الحليم عطية : القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى، دار الثقافة الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨. الباب الثانى، الفصل الثانى.

١٤) زكى نجيب محمود : المرجع السابق، ص٥٤، الحاشية.

١٥) المرجع السابق، ص٥٥.

١٦) المرجع السابق، ص٥٨

١٧) راجع هذا الموقف كل من محمد محمد مدين : القيم عند جون ديوى رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة القاهرة. وأحمد عبد الحليم: القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨.

١٨) زكى نجيب محمود : المرجع السابق، ص٦٤

١٩) المرجع السابق، ص٦٥

٢٠) المرجع السابق، ص٨٣

٢١) المرجع نفسه، ص١١٥-١١٦

٢٢) المرجع نفسه، ص١٥٠

٢٣) نفس الموضع

٢٤) المرجع السابق، ص١٥٢

٢٥) المرجع السابق، ص١٥٣

٢٦) الموضع نفسه.

٢٧) المرجع السابق، ص١٩٦

٢٨) المرجع السابق، ص٢٤٦

٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٥٦

٣٠) الموضع نفسه

٣١) نفس المرجع، ص٢٩٤

٣٢) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧ ص١١٠.

٣٣) راجع كل من ج سانتاينا، الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ورالف بارتون بيرى : آفاق القيمة، ترجمة د. عبد المحسن عاطف سلام، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٨ ودراستنا : القيم فى الواقعية الجديدة دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨.

٣٤) نجد هذا الموقف واضحاً فى بداية كتاب فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية، حيث يقول: "معنى العالم يجب أن يكون خارج العالم، كل شيء فى العالم هو كما يحدث، فى العالم لا يوجد قيمة، وإن وجدت فليس لها قيمة، لو أن هناك أية قيمة بمعنى القيمة فإنها خارج الكل".

٣٥) يتابع زكى نجيب موقف كارناب فى تحديده لطبيعة اللغة، ويجعل منه أساساً لفهمه للقيمة ويردنا إلى كتابه Philosophy and Logical Syntax ص٣٣.

٣٦) راجع كتاب ريتشاردز : فلسفة النقد الأدبى، الذى يعتمد عليه زكى نجيب محمود ويستعين بتقسيمه لوظائف اللغة ليقسم على أساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق.

٣٧) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقيا، ص١١٤.

٣٨) المصدر السابق ص١١٧، يعتمد زكى نجيب على ستفنسون ربما أكثر من أير وكارناب، وينتقل عنه أمثلته، ويستشهد به الصفحات من ١١٤ حتى ١١٧ مما يجعله أقرب إلى موقفه الذى يرجع القيم إلى الإنفعالات.

٣٩) زكى نجيب : موقف من الميتافيزيقيا، ص١٢١

٤٠) المصدر السابق، ص١٢٢

٤١) يستند رفض زكى نجيب لإمكانية الدراسة العلمية للقيم، لأنها فى رأيه مما لا يخضع للمنهج العلمى، ولا يمكن التحقق منها. وقد أفاض عدد كبير من الباحثين فى دحض مبدأ التحقق باعتباره وسيلة علمية دقيقة لدراسة القيم.

٤٢) زكى نجيب المصدر السابق، ص١٢٦

٤٣) المصدر السابق، ص١٣٠

٤٤) المصدر السابق، ص١٣٠

٤٥) المصدر السابق، ص١٣٢

٤٦) المصدر السابق، ص١٣٥

٤٧) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٠، ص١٠٩.

٤٨) المصدر السابق، ص١١٣.

٤٩) ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص٢٤٢.

٥٠) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية، ص٣٦٢

٥١) ريشنباخ : الموضع السابق

٥٢) د. مراد وهبة : مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو ، القاهرة، ص١٢.

٥٣) زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق، عام ١٩٨٧ ، ص٢٤٦.

٥٤) زكى نجيب محمود : وجهة نظر، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧، ص و

٥٥) المصدر السابق، ص٢٢٨

٥٦) نفس المصدر السابق، ص١٢٩-١٣٠

٥٧) نفس المصدر السابق، ص١٢٩-١٣٠

٥٨) زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ط٩ دار الشروق ١٩٩٣، ص٢٧٦.

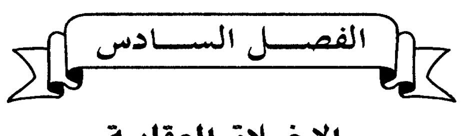
٥٩) المصدر السابق، ص٢٧٧

٦٠) المصدر السابق، ص٢٨٤-٢٨٥

٦١) المصدر السابق، ص٢٨٥

٦٢) المصدر السابق، ص ٣٨١

٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧–٢٩٨
٦٤) المصدر نفسه، ص٣٨٢
٦٥) المصدر نفسه، ص٣٨٥
٦٦) المصدر السابق، ص٣٨٦
٦٧) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية، ص١٢١
٦٨) المصدر نفسه، ص١٢٣
٦٩) المصدر نفسه، ص١٢٧
٧٠) عبد الباسط سيدا : الوضعية المنطقية والتراث العربى نموذج فكر زكى نجيب محمود الفلسفى، دار الفارابى، بيروت، ١٩٩٠، ص٢٢٧–٢٣٠.



الاخــلاق العقليــة

المثالية المعتدلة عند توفيق الطويل

يستحق اتجــاه الدكتـور توفيـق الطويـل الأخلاقـى أن نقـف أمامـه وقفـة متأنيـة، فالرجل الذى يعد من وجهة نظر باحثى هذا الجيل رائد الفلسفة الخلقية فى العالم العربى المعاصر[١] تباينت فيه الآراء واختلفت[٢] إلا أن عارفيه أكدوا على عدة خصائص هامة تميز تفكيره يحددها لنا محمد فريد أبو حديد فى تقديمه للطبعة الأولى من كتاب "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة" فهناك خصالا ثلاثا تسمو به وهى: دقة فى البحث ونفوذ فى النظر وأناقة فى الأسلوب[٣] ويذكر الأستاذ بدر الدين أبو غازى فى حفل استقبال الطويل فى مجمع الخالدين - ما يتميز به من توفيق بين الماضى والحاضر، ومن عقلانية فى الحكم على الأشياء ومن مثالية أخلاقية رفيعة، جهد فى البحث عن حقائق الأشياء وجلائها بعبارات ناصعة ورؤية واضحة، نزاهة فى الحكم، ودقة فى التفكير. ويشير استاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى نزعته العقلية فى تقديمه لكتاب الأحلام: "فهو يعتمد على العقل صرفا ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم"[٤] ..... فقد أراد الطويل كما يتضح من تقديم الشيخ أن يصل مع القراء إلى كلمة حق فى الأحكام يسكن لها منطق العقل[٥].

لقد التزم توفيق الطويل نهجا عقلانيا فى تفكيره والتزم باتجاه فكرى يتضح فى أول كتاباته فهو يجمع بين التفلسف والتدين وبين إمكانية الجمع بينهما فى "قصة الصراع بين الدين والفلسفة"، ويرى أنه لا يستقيم النضج العقلى بغير حرية فكرية وأن العداء مع اللاهوت وليس مع الدين ... ولا يكتفى توفيق الطويل بعرض وجهات نظر الفريقين: أصحاب العقل ورجال الدين، بل كان له موقفه أزاء ما يعرض له من وجهات نظر وهو تأييد حق المعتدلين فى مناهضة التطرف والمغالاه[٦]. إلى أن الأعتدال أو التوفيق أو التوسط كان السمة التى تميز تفكير

توفيق الطويل، وهذا ما عرف عنه واشتهر به فهو صاحب مذهب المثالية المعتدلة في مجال الأخلاق. "فقد أخرج كتابا في الفلسفة الخلقية استعرض فيه مذاهب الأخلاق على اختلافها منذ اليونان الأقدمين حتى يومنا الراهن لينتهي من هذا كله إلى إتجاه يختاره لنفسه هو أقرب ما يكون إلى الاتجاه العقلي أطلق عليه اسم المثالية المعتدلة"(٧).

وتقوم مثاليته المعتدلة على الاعتراف بمبادئ فطرية مشتركة بين البشر متمثلة بالاستعدادات والغرائز القابلة للتوجيه. بفعل العقل الذي يشكل مبعث القيم والمعايير المطلقة، التي تتبنى عليها فلسفة الأخلاق. فالضمير عنده قائم في هذه النظرية والخير والشر قائمان في العقل نفسه، وفي الغاية التي يتواخاها الفاعل الأخلاقي من وراء فعله. وعلينا أن نتحدث عن كتاباته الأخلاقية المختلفة حتى نستطيع أن نتبين حقيقة جهود المفكر العربي المعاصر الدكتور توفيق الطويل في ميدان الأخلاق وهل توقفت عند العرض والترجمة لمذاهب الأخلاق الغربية أوتجاوزا ذلك في محاولة إبداع اتجاه خاص ؟

لقد اتجه توفيق الطويل بعد دراساته الأولى العامة في الماجستير والدكتوراة(٨) إلى الكتابة في الفلسفة الأخلاقية، وبدأ بالترجمة حيث نقل لنا كتاب الفيلسوف الإنجليزي هنري سدجويك H. Sidgwick المجمل في تاريخ علم الأخلاق وذلك ١٩٤٩ حيث لا نجد في الثقافة العربية كتابات منظمة في تاريخ الأخلاق مع استثناء غير ما قدمه أحمد أمين وكتاب بسيط في الأخلاق التقليدية لاندريه كريسون(٩). وتأتي أهمية ترجمته لهذا الكتاب في تحديد الخطوط الأولى التي سنجدها فيما بعد في كتابه الهام "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها" والتي قدمها لنا في مقدمة الترجمة العربية حيث يعرض لنا بالتفصيل بعض الجوانب التي أغفلها المؤلف مثل: المدرسة الإجتماعية الفرنسية في الأخلاق والمذهب النفعي وتطوراته، ثم موقف سدجويك من مذهب المنفعة، الذي يعتبر مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفعي. ويلاحظ على مقدمته أولا توجهه الغربي في فهم الأخلاق، حيث يبدأ بسقراط ولا يشير إلى اسهامات الشعوب الشرقية بالإضافة لاغفال ذكر تاريخ الأخلاق عند مفكري الإسلام.

ويظهر اعتماده على سدجويك فى دراساته التالية مثل: بحثه عن "المثل الأعلى بين وأد الشهوة واتباعها" بمجلة علم النفس ١٩٥٢[١٠] وفى هذه الدراسة يشير إلى أعلام الفلسفة الإسلامية ابن خلدون والغزالى ومحمد عبده مثلما يشير إلى كانط وسورلى[١١].

وتتبلور كتاباته الأخلاقية فى أول دراسة هامة ومنظمة اصدرها عن "مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق". وهو يقسم مذاهب الأخلاق الكبرى فى الفلسفة الخلقية الحديثة إلى اتجاهين هما : التجريبى والحدسى العقلى[١٢]. يبدو أولهما فى أقوى صورة ممثلاً فى مذهب المنفعة العامة فى شتى اتجاهاته، وهو المذهب الذى اعتبره جمهرة مؤرخيه أعظم مساهمة قدمها للتراث العقلى الإنسانى، كما نجده فى مذهب الوضعين فى المدرسة الإجتماعية الفرنسية. ويقدم لنا فى كتابه تفصيل للمذهب النفعى فى مختلف عصوره عرضا ومناقشة وذاك فى ثلاثة أبواب.

يعرض فى الباب الأول مقدمات النفعية عامة، ومذهب اللذة الأنانى بوجه خاص. وينتقل من الأنانية الفردية إلى المنفعة العامة فى الباب الثانى كما بدت فى صورتها التجريبية عند أشهر أعلامها جيرمى بنتام وجون سيتورات مل. ويقدم الباب الثالث أظهر صوره النفعية الحديثة فيعرض النفعية اللاهوتية عند: جون جاى (١٦٦٩-١٧٤٥م) ووليم باليه (١٧٤٣-١٨٠٥) وعند هنرى سدجويك ثم النفعية العامية البرجماتية عند جون ديوى، وقد خصص الفصل الخامس من هذا الباب للنفعية فى القرن العشرين موضحا أهم اتجاهات اصحابها وآثارهم.

وتظهر نزعته العقلية واتجاهه المثالى المعتدل فى مناقشته التى يختتم بها كل فصل من فصول الكتاب كما تتضح بجلاء فى الفصل الختامى "النفعية فى الميزان" حيث ينتقد القول باللذة كمعيار السلوك الإنسانى ومعيار للأحكام الخلقية مميزا بين مذاهب النفعين ومذاهب الحدسيين، وبين النفعين وأمام العقليين كانط مناقشا النفعيين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة، مبينا مكانة السعادة فى مذاهب الأخلاقيين معقبا بوجهة نظر الخاصة عن مكانة السعادة من الأخلاقية.

ويقدم لنا دراسة عن "الإلزام الخلقى ومصدره"[١٣] حيث يوضح لنا فى تمهيد حقيقة الإلزام، والإلتزام ومصدره عند العقليين من فلاسفة اليونان، وفى الفصل الثانى موقف التجريبيين من الإلزام الخلقى فى مذاهب النفعيين والتطوريين والوضعيين ثم يتحدث عن مكان الإلزام فى علم النفس والانثروبولوجياو، يخصص الفصل الثالث لموقف الحدسيين من الإلتزام، ويحدثنا بإيجاز عن الإلزام عند علماء اللاهوت فى الغرب وأهل السلف فى الاسلام[١٤] وعند أفلاطونى كمبردج والمعتزلة، ثم مكانة الإلتزام من مذهب اللذة الخلقية، ومذهب الضمير، ومذهب الواجب وأخيرا مكانة الإلزام فى مثالية المحدثين والمعاصرين.

ويرتبط بكتابه مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق دراسته عن جون ستيورات مل. التى يتناول فيها: سيرته وحياته، اتجاهات فكره فى السياسة والاجتماع، فلسفته السياسية، المنطق ومناهج البحث وأخيراً موقفه من الميتافيزيقيا وما يهمنا هنا هو القسم الرابع من الدراسة الذى جعله "فى فلسفته الأخلاقية"[١٥] حيث يؤكد أن سبب تميز وتفرد جون ستيورات مل عن أسلافه ومعاصريه هو إيثاره لمصلحة المجموع حين تتعارض مع أصل مذهبهم ثم يعرض أهم جوانب فلسفته.

ويميز بين فلسفة الأخلاق Moral philosophy وعلم الأخلاق Ethics يريد بأولهما الأخلاق فى نظر الحدسيين والعقليين وبالثانى الأخلاق فى نظر التجريبيين والوضعيين[١٦]. ثم يتحدث عن تحويل مل الفلسفة الخلقية إلى علم طبيعى حيث يرى أن اسهام مل الحقيقى يتمثل فى جانبين :

الأول : النظر إلى المفاهيم الأخلاقية نظرة طبيعية بمعنى أنها مستمدة من الخبرة الحسية.

الثانى : جعل علِم الأخلاق فرعا من العلم الطبيعى[١٧]. ويبين الجوانب الجديدة فى فلسفته الأخلاقية وهى: الانتقال من منفعة الفرد إلى منفعة الجموع.

وأخذ بعد ذلك فى مناقشة مذهبه النفعى، فالدكتور الطويل لم يكتفى بالعرض فقط بل أخذ فى التحليل والمناقشة بحيث أوضح لنا موقفه النقدى من أخلاقية مل.

فهو حين يتحدث عن تفرد مذهبه يذكر مباشرة كيف أخطأه التوفيق فى التدليل على صحة دعواه[١٨]. وحين يدلل على استمرار تدريس كتابه بالجامعات يضيف مسألة احتواء بعض صفحاته على أغاليط منطقية وأخطاء أخلاقية[١٩]. ويضيف أنه سيبين فى فصوله التالية مواضع الضعف فى مذهبه[٢٠]. ويتضح لنا مما سبق أنه رغم كتابات توفيق الطويل عن الاتجاه النفعى فى فلسفة الأخلاق، إلا أن هذه الكتابات تتسم مع موضوعيتها الكاملة فى العرض بالروح النقدية تسيطر عليها فهى أحد اتجاهى فلسفة الأخلاق عند توفيق الطويل يدرسهما دائما فى كل كتاباته، كما نجد مثلا فى دراسته "العقليون والتجربيون فى فلسفة الأخلاق"، ودراسته "المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق"، حيث يعرض لموقف الأخلاقيين من المثل الأعلى، ويقدم بعض معالم النزاع بين الواقعيين والمثاليين. ويظهر نفس الموقف فى أحدث دراساته عن "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" فى كتابه "قضايا من رحاب الفلسفة والعلم"[٢١] حيث يتناول القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلاسفة الأخلاق يذكرها: عند الطبيعين وفى الدراسات السيكولوجية والانثروبولوجيا، ثم عند فريق المتزمتين من المثاليين وأخيرا عند المعتدلتيين من المثاليين. وفى القسم الثانى يتحدث عن مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية عند من رد القيم إلى المجتمع أو الأحوال الاقتصادية أوالإنسان ومن جعل الله مصدر القيم ثم إلى طبيعة الأفعال الإنسانية. ويعرض فى النهاية نماذج من تاريخ البحث فى القيم العليا عند المثاليين من العقليين وعند الحسيين من الطبيعيين.

ونتوقف أخيراً عند الكتاب الهام للدكتور الطويل فى فلسفة الأخلاق؛ والذى يعتبره البعض من شوامخ المؤلفات فى تاريخ الدراسات الفلسفية بمصر[٢٢] وهو فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها "ويتكون من كتابين: الأول "فلسفة الأخلاق عند القدماء" فى ثلاثة أبواب: الأول فلسفة الأخلاق عند اليونان فى العصر الهلينى: سقراط، صغار السقراطيين، أفلاطون، وأرسطو والباب الثانى الأخلاق عند اليونان فى العصر الهلنيستى يعرض لثلاث مذاهب فى ثلاثة فصول: الرواقية الابيقورية، ومذهب الشك، والباب الثالث: فلسفة الأخلاق فى التفكير العربى فى عصر الإسلام الذهبى، ويتناول اتجاهات التفكير الأخلاقى عند المسلمين، وعند مسكويه ثم المثل الأعلى عند صوفية الإسلام[٢٣].

ويدور الكتاب الثانى على فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصريين فى ثلاثة أبواب من الرابع إلى السادس. الرابع تيارات التفكير الأخلاقى فى العصور الوسطى، والخامس اتجاه الواقعيين فى فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصريين فى ستة فصول: الأول المنفعة الفردية عند هوبز، والثانى المنفعة العامة عند بنتام ومل، والثالث عن نظرية التطور فى الأخلاق أو مذهب الكمال، والرابع فلسفة الأخلاق الاجتماعية فى الوضعية الفرنسية، والخامس البراجماتية، والسادس فلسفة الأخلاق فى التفكير الاشتراكى فى الماركسية أوفى الاشتراكية العربية. ويتناول الباب السادس اتجاه المثاليين فى فلسفة الأخلاق فى ستة فصول تتناول على التوالى نشأة الاتجاه الحدسى عند المحدثين، مذهب الحاسة الخلقية، الضمير الأخلاقى عند بطلر مبدأ الواجب فى فلسفة كانط "المثالية الكلاسيكية" ثم المثالية المحدثة، والسادس يعبر عن مذهبه الخاص الذى أطلق عليه "المثالية المعتدلة".

ويحدد لنا الدكتور الطويل موقفه المثالى المعتدل فى مقدمة الطبعة الأولى للكتاب حيث يقول: "واضح من جميع تعقيباتنا أنا ــ مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبين والوضعيين وامثالهم ــ ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعتدلة التى برئت من التزمت المقيت وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت فى تحقيق الذات باشباع جميع قواها الحيوية فى غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره، فالإنسان فى هذه المثالية يبدو كلا متكاملاً يجمع بين العقل والحس فى غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما[٢٤].

ويخصص الفصل السادس فى الباب السادس من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعتدلة، وهى اتجاه كما يتضح من حديثه ينطلق من مثاليه كانط الأخلاقية أساساً متفاديا الانتقادات المختلفة التى وجهت إلى فلسفته. ولكى يوضح توفيق الطويل مثاليته هذه، يتحدث عن خصائص المثالية التقليدية التى تقتضى وضع مثل إنسانى رفيع يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى[٢٥]. وأنها ترفض الموقف التجريبى عند المثاليين غاية فى ذاتها، ومن أجل هذا كانت قيمتها عامة مطلقة وليست جزئية نسبية... إلا أن هذه المثالية التقليدية قد تعرضت لتعديلات جمة فطن إليها المثاليون الجدد، وفى ضوء هذه التعديلات نسج مثاليته.

ويوضح خصائص هذه المثالية ببيان موقعه من مذاهب الواقعيين من التجريبيين والوضعيين ومن إليهم، وكذلك من اتجاهات المثاليين المتطرفين من دعاة الإطارات الصورية العقلية. ثم يعقب على هذين الاتجاهين ليصل إلى عرض معالم المثالية المعتدلة، التى تقوم على تحقيق الذات بكل قواها الحيوية، وهذا التحقيق يتطلب الألمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة امكاناتها ووضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها ويعمق تكاملها، وفى ظله يشبع الإنسان قواه جميعا ـ الحسى منها والروحى ـ بهداية العقل وارشاده فتتبأ فى الأنانية والغيرية ويزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء للجموع الذى ينتمى إليه، وبذلك يتصل الفرد بكامل المجموع، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون احداهما ضحية للأخرى.

أن الأخلاقية تنشأ حين يصطدم العقل مع الهوى ويصطرع الواجب مع الشهوة فتمس الحاجة إلى أعلاء صوت الواجب على نداء الشهوة ومن هنا كانت الأخلاقية فى جوهرها مجاهدة للنفس تهدف إلى اعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية الدنيا، لكن دون التضحية بمطالب الجسد، فهى تهدف إلى تحقيق الذات باشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره لأن الإنسان فى هذه المثالية يبدو فردا فى أسرة ومواطنا فى أمة وعضوا فى مجتمع إنسانى فإذا اقتضته القيم الروحية كبح النابى عن ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالاعلاء الذى يريحه من متاعبه ويحقق الخير للمجتمع[٢٦].

يؤسس الدكتور الطويل مذهبه على نتائج الدراسات السيكولوجية الحديثة التى تشهد بصحة الاسس التى أقام عليها مثاليته المعتدلة[٢٧] ويعتمد خاصة على مادفيلد فى كتابه سيكولوجيا الأخلاق Psychology Of Morale[٢٨] ويرى أن الإباحة علاج فاسد اجتماعيا وسيكولوجيا وبيولوجيا، فالمثالية تقتضى اعلاء الطاقة الحبيسة مع اشباع الرغبات من أجل تحقيق الذات.

وقد تابع باحثى الأخلاق منجز الأستاذ فى تأريخهم للأخلاق على الطريقة الغربية دون مواصلة القول بمثاليته المعتدلة، ويمكن أن نذكر فى هذا السياق دراسات كل من: د. إمام عبد الفتاح إمام "فلسفة الأخلاق"[٢٩]. ود. فيصل بدير عون، ود. سعد عبد العزيز "دراسات فى الفلسفة الخلقية"[٣٠].

هوامش وملاحظات

١- د. عاطف العراقى: الدكتور توفيق الطويل رائد الفلسفة الخلقية فى العالم العربى المعاصر، مجلة القاهرة، العدد ٩٧، يوليو ١٩٨٩.

٢- اختلفت الآراء فى الرجل حيث ربط البعض بينه وبين تاريخ مصر المعاصر فى الأربعينات، كما نجد عند بدر الدين أبو غازى الذى قرن بدايات توفيق الطويل بالأزمة الاقتصادية التى مرت بمصر فى الثلاثينات مما جعله يحمل مع زملاؤه فكر الدعوة إلى التحرر الاقتصادى من سيطرة رأس المال الأجنبى على قدرات مصر، واتخذوا لدعوتهم اسم "عيد الوطن الاقتصادى" بينما رأى فيه البعض متابعا للأخلاق الغربية متجاهلا دراسة الأخلاق الإسلامية، أنظر: د.محمد عبد الله الشرقاوى: الفكر الأخلاقى، دراسة مقارنة، مكتبة الزهراء ١٩٨٨ ص٨ ود. أحمد عبد الرحمن إبراهيم: الفضائل الخلقية فى الإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٠٩ ص٢٧. ووجهة النظر الأخيرة تجد ردها فى كتابات الطويلة عن "الأخلاق عند ابن عربى" فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته الهيئة المصرية للكتاب، وفى الفصول التى خصصها للأخلاق فى الفكر الإسلامى، وفلسفة الأخلاق فى التفكير الاشتراكى الفصل السادس من الباب الخامس من فلسفة الأخلاق، ص٢٨١ وما بعدها.

٣- محمد فريد أبو حديد : مقدمة الطبعة الأولى من كتاب الطويل "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة"

٤- الشيخ مصطفى عبد الرازق : مقدمة الأحلام للدكتور توفيق الطويل

٥- الموضع السابق

٦- د. توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ط٣ دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٩، ص٣٠

٧- انظر د. زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق ط٣ بيروت القاهرة ١٩٨٢ "الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة" ص٢٥-٢٦.

٨- انظر تعليق أحمد عبد الغفار عليها فى كتابه: حديث فى الكتب: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧ ص٢١٠،٢١١،٢٢٥،٢٣٧،٢٧٧،٢٨٦

٩- د. توفيق الطويل : مقدمة ترجمة كتاب سدجويك المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، دار النشر والثقافة بالاسكندرية، ١٩٤٩ص٣٧

١٠- د. توفيق الطويل: المثل الأعلى بين واد الشهوة واشباعها، مجلة علم النفس، المجلد الثامن، العدد الأول، يوليو ١٩٥٢ ص٣٥-٣٧-٣٨.

١١- المرجع السابق، صفحات ٣٥ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣

١٢- نجد ذلك فى عديد من الدراسات مثل :

- مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٣، ص٩

- المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق (١٧-٤٨) مجلة جامعة البصرة، السنة الثانية جـ٣ ١٩٦٨.

- المشكلة الخلقية "الإلزام الخلقى ومصدره"، القاهرة ١٩٤

- العقليون والتجربيون فى فلسفة، مجلة كلية الأداب، جامعة القاهرة، ١٩٥٢.

- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٣ ١٩٧٦

حيث يقول تيسيراً للفهم رددنا مذاهب الفلسفة الخلقية فى عصورها الحديثة إلى اتجاهين: اتجاه الواقعيين من التجربيين والوضعيين ومن إليهم من الطبيعيين واتجاه المثاليين من الحدسيين والعقليين، ومرد هذا التصنيف هو أن الأصل فى الفلسفة الخلقية أنها فى أكثر الحالات امتداداً لفلسفة أصحابها الانطولوجية والابستمولوجية "،ص١٠.

١٣- د. توفيق الطويل : المشكلة الخلقية، الالزام الخلقى ومصدره، وهى جزء من كتاب مشكلات فلسفية، الذى قررته وزارة التربية والتعليم على دراسى الفلسفة من طلاب التعليم الثانوى، القاهرة ١٩٥٤.

١٤- المصدر السابق ص٥٦-٦٠

١٥- د. توفيق الطويل : جون ستيورات مل، دار المعارف بمصر، القاهرة ص٩٥-١٢٧.

١٦- المرجع السابق، ص٩٩

١٧- المرجع السابق، ص١٠٤

١٨- المرجع نفسه، ص٩٠

١٩- المرجع نفسه، ص٩٩

٢٠- المرجع نفسه، ص١٠٤

٢١- د. توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم. دار النهضة العربية القاهرة، وعرض د. عاطف العراقى له فى مجلة عالم الكتاب، العدد ١٤ ابريل - يونيه ١٩٨٧ ص١٩-٢٤،

ويشمل الكتاب دراسة عن "دور الدين والأخلاق فى بناء الثقافة" ص٢١٣-٢٣٧ حيث يتناول فيها الأخلاق مصدرا للثقافة مفندا الاعتراضات المواجهة لفلسفة الأخلاق

٢٢- بدر الدين أبو غازى كلمته فى أستقبال د. توفيق الطويل بمجتمع اللغة العربية

٢٣- د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط٣ القاهرة، ١٩٧٦، ص١٣٦-١٤٨.

٢٤- المرجع السابق، ص٢٣/٢٤

٢٥- المرجع نفسه، ٤٥٤-٤٥٦

٢٦- المرجع نفسه، ص٤٧٧

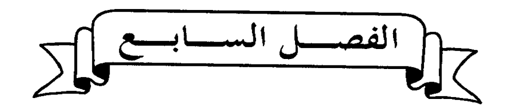
٢٧- المرجع نفسه، ص٤٦٨-٤٧٢

٢٨- يرجع الفضل للدكتور صلاح قنصوة إلى دراسة المثالية المعتدلة عند توفيق الطويل ضمن دراسته للمواقف المختلفة فى دراسة القيم ص١٢٧-١٢٩ فى كتابه الهام نظرية القيم فى الفكر المعاصر، الذى أهداه إلى أستاذنا الدكتور توفيق الطويل، دار التنوير ط٢ ١٩٨٤، ويمكن الرجوع إلى ما كتبه حسن فاضل جواد الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر، رسالة ماجستير غير منشورة أشراف د. عبد الأمير الأعسم، جامعة بغداد ١٩٨٨ ص٩٥-٩٦. والمرجع السابق ٤٧٢-٤٧٦. راجع فى هذا الصدد دراستنا عن "توفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية" فى الكتاب التذكارى عنه، الذى اصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٩٤.

٢٩- د. إمام عبد الفتاح إمام: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨.

٣٠- د. فيصل بدير عون، د. سعد عبد العزيز، دراسات فى الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٨٣.





الفصل السابع

الاخلاق القومية

فلسفة زكى الارسوزى الأخلاقية.

مقدمة :

هناك خصوصية لاتجاهات وأفكار المفكرين القوميين تعلو بهم من مستوى التعبير الذاتى عن أفكارهم الخاصة بحيث تصبح أقوالهم وكتاباتهم تعبيرا عن واقع وآمال أمتهم، ومن هؤلاء النفر زكى الارسوزى المفكرى القومى العربى (١٩٠٠– ١٩٦٨) الذى وصفه انطون المقدسى بأنه أول فيلسوف قومى عربى فى العصور الحديثة، والذى يتخذ مكانا خاصا فى أيديولوجيا البعث القومى العربى عند صاحب "طريق الاستقلال الفلسفى، "الذى يرجع سبب هذه المكانة للمضمون الفلسفى لفكر الاسوزى. فالوعى الفلسفى فى تفكير الارسوزى مرتبط بحركة النهضة العربية العامة، التى بدأت فى القرن التاسع عشر، وتتحدد غاية هذا التفكير وحدوده فى "إنشاء فلسفة عربية" يتحول بها ما نسجته الحياة عفوا إلى مستوى من الشعور بحيث تشترك مع العناية فى تعين مصيرنا ونجد التعبير الصحيح عن هذه الفلسفة فى اللغة، التفلسف هو الكشف عن عبقرية الأمة العربية "عبقرية العربية فى لسانها"[١].

يشكل اللسان العربى – فيما يرى البعض – العمود الفقرى فى فكر الارسوزى، وآراء الارسوزى حول اللسان العربى هى المدخل إلى نظرية الفلسفة العامة[٢]. لقد اعتقد الارسوزى أن للأمة العربية تصورها للحياة والوجود وأن هذا التصور، يكمن فى لغتها واجتهد فى الكشف عن المعانى التى تشكل أسس هذا التصور، وعلينا أن نتبع نفس الطريق لنفهم منطق فلسفته. لقد حرص الارسوزى على الالتفات للماضى البعيد للأمة العربية فقد تبدت له حقيقة الأمة منذ ماضيها البعيد "أشبه بمنارة يتموج شفقها بتموج الحياة التى عبرت عنها دون أن تقوى جميع الشروط الخارجية وهى فى نظره" صورة القدر الدخيل على أخماد جذوتها أوالقضاء عليها" بل أن جميع المحن ومظاهر التردى فى واقعها الراهن لتحفزها

على الانبعاث من جديد لا لكى تستعيد القوة والارادة فحسب، بل لكى تحمل إلى العالم أيضا رؤية حضارية جديدة لابد منها لانقاذ الحضارة. وهنا يبدو الارسوزى نموذجا للمثقف المتحرر من ناحية وهو يتذرع بنوع من شمول النظرة الفلسفية ليعلن وصيته الملتزمة فى مجابهة أزمات الانسان المعاصر"(٤).

الفلسفة الرحمانية

ويمكن أن نلخص فلسفته كما لخصها هو على الشكل التالى: للعرب فلسفة كاملة قائمة فى ثنايا لغتهم، لم يعبر عنها حتى الآن آى مفكر آخر، تعبيرا كليا، إذ أنه أحدا منهم لم ينتبه إلى أن الطريق التى تؤدى إليها يجب أن تستند إلى فهم نظام اللغة العربية. فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تبدع كل معنى من المعانى الوجودية الكبرى، صورة تستقطبها وتؤديها بأمانة، ويرى أن انشاء هذه الفلسفة يؤدى إلى نتيجتين هامتين، الأولى: ارساء فكرة البعث على قواعد صحيحة والثانية اسهام العرب اسهاما جديا حاسما فى التراث الانسانى. فالعقل الاغريقى الغربى، يجنح نحو الكشف عن نظام الطبيعة، بينما يجنح العقل السامى العربى نحو الحقيقة الروحية المثالية. ويجب أن يكمل كل منهما الآخر. أنه يلخص الفلسفة العربية كما يفهمها فى المبادئ الثلاثة التالية:

١ ـ المدخل: رحمانى. ٢ ـ المنهج: فنى. ٣ ـ الغاية: البطولة.

أنها نظرة مستمدة من الحياة، فالرحمانية كلمة تشير باشتقاقها من "الرحم" إلى البنيان المشترك معنى وسطا بين التعالى Transcendance والتداخل Immance. فالعلاقة بين الوجود والخالق على مثال العلاقة بين الجنين وأمه، فهما فى الوقت نفسه متصلان داخليا ومنفصلان من حيث الظهور، تبدأ الرحمانية كحقيقة وجودية ومنهج فى الدراسة من تقرير الاتصال بين النفس والعالم عن طريق الحواس، ثم ترتقى إلى الخيال، الذى تتشخص فيه الأوضاع الاجتماعية. والمعنى المنبثق عن النفس استجابة للخيال، هو الآية أو ما يشير إليه أفلاطون بكلمة مثال idee فالفرق بين الأفلاطونية والرحمانية هو أن الأولى تعمم مفهوم الآية فتجعله شاملا جميع الموجودات (النفسية منها والمادية) بينما تقتصر الثانية على حصره فى عالم الروح والشؤون المثالية.

لا تقف الفلسفة العربية عند حدود التأمل، بل تطمح إلى ما هو أبعد من ذلك وطموحها ينتج عن موقف الذهن وإذا كانت التصورات تستند إلى العادة الذهنية في تلخيص الأشياء الكونية من زاوية نظر معينة فإن الفلسفة العربية تتجه نحو الوجدان لتسبر أغوار الوجود من الصميم، والمعنى المستجلى يخلق معه عبارته، وعندئذ يساعد على تنمية النفس وتحويل قدرة صاحبها إلى حرية أكمل فاكمل(٥).

والأمة تتناسب رفعتها مع ما يمنح نظام قيمها من حرية لأبنائها فى تنظيم شئون الحياة حسب عبقريتهم الخاصة .. والحرية فى الحدس العربى تعنى الاختيار (من الخير) والاصطفاء (من الصفا) اى يتضمن معناها الانطلاق والحرية، بل أنها غاية مرتقى الحياة، الغاية التى يتوقف تحققها على أنشاء عناصر مصطنعة تمدنا بها العناية كغذاء فى نمو الجسد وكآيات فى نمو الشخصية أن هى إلا زهرة تتوج بها الانسانية(٦).

ومن هنا فإن مهمة المجتمع الأساسية هى أن يرتفع بأعضائه نحو المتعالى. وفى جو كهذا ينعم الجميع بالحب والفضيلة. وكلمة فضيلة تشير إلى هذه الحالة باشتقاقها من الفيض تلك مشيئة العناية كما تجلت للذهن العربى تمد الأحياء بمقومات كيانها وتعد الناس — فضلا عن ذلك — الحرية بمنحهم حرية انشاء شخصيتهم على مثال باريهم الاله عبقرية مبدعة وجو صالح لانطلاق المواهب نامية على سجيتها(٧). وهكذا تبدو الحرية حرية الافصاح عما يكمن فيها وأن آعز ما تبلغ من رفعة فى تساميها هو أيضا حرية تعين المرء فى موقفه بين الحياة نفسها وبين نقيضها الموت. بل هكذا تتجلى الحياة كحرية فى ازدهارها ونموها فى البطولة حين تقتحم الموت، فالحرية كالحياة هبة من العناية وانتصارها على القوى الغاشمة(٨). فالحرية تبدو فى الوجدان بوضوح متناسب مع ما تبدى فى النفس من عمق فى تجلياتها. بحيث ينكشف على شفق المعنى الاتصال بين الطبيعة والملأ الأعلى — بين الضمير (اللاشعور) والشعور.

وتقوم الانسانية الجديدة — فيما يرى الارسوزى(٩)— على مبدأين: مبدأ انبثاق القيم الأخلاقية عن الوجدان ومبدأ انطواء النفس على عقل تكفل به شؤونها وبحسب هذا النظام يكون الناس متساويين فى مبدأ تمييز الحقيقة من الخطأ وفى مبدأ تمييز الخير من الشر، وأن كانوا متفاوتين فى استجلاء الحقيقة والتعبير عنها، فالناس إنما

يتحدون بوحدانية الحقيقة لا بخضوعهم للضرورة ـــ كما هى حالة الأشياء فى الطبيعة ـ وإذا كان الانسان يتمتع بقيمة مطلقة يتميز بها عن الأشياء والأحياء، فإنه يتلقى القيمة عن اتصاله بالملأ الأعلى. أن الحرية والانسانية تتلازمان وعلى تلازمهما تقوم القيم الأخلاقية الفنية. وإذا تميزت الفضيلة عن تفاعل الحوادث فى الطبيعة وإذا اختلف الابداع عن التقاليد المألوفة، فإن هذا التمييز وهذا الاختلاف إنما يرجعان إلى الحرية.

ويرى الارسوزى فى رسالة "الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم" أن لكل أمة أصيلة وجهتها ووجهه الأمة العربية نفسها، فمن الحياة استوحت نظرتها وبالحياة اقتدت فى صبوتها حتى أن نظرتها الرحمانية المثالية هذه تظهر على مؤسساتها ومفاهيمها العليا ظهور نبرة الايقاع على الأنغام فى الأنشودة. لقد تجلت الكائنات للذهن العربى على مثال الأحياء: تجلت له دائبة على الكشف عما انطوى فيها من فحوى، بل منطوية على مثيل يتعداها وهى تنزع إليه أفرادا وبالجملة.

ثم يضيف موضحا كيف تتجلى المعانى (الأخلاق) وتنبثق فى النفس "أن الأخلاق تصبو إلى الكشف عن العدل (نظام القيم) الذى تضمنه النفس الانسانية، أن الاتصال بين النفس وبين مظاهر الطبيعة ومبدأ القيم يتم بتجاوب رحمانى بينها وبين قطبى انكشافها: الصورة والمعنى، الطبيعة والملأ الأعلى"[١٠].

ومن هنا فان سليم بركات يحدد مقومات فكر الارسوزى فى الفصل الأول من الباب الثالث[١١] الذى يخصصه للأسس الفلسفية لفكر الارسوزى القومى فى أساسين: الحياة والتراث، "أن الحياة أساس الفكر القومى الأول عند زكى الارسوزى. أن "الانبعاث القومى هو انبعاث الحياة فى جسم الأمة فلا عجب إذا كانت الفلسفة التى يشعر بضرورتها مفكر البعث هى فلسفة الحياة"[١٢]. وربما يكون القول بفلسفة الحياة وراء تأكيد البعض بتأثير الارسوزى ببرجسون وفلاسفة الحياة كما يتضح فى دراسة صدقى اسماعيل "قومية الاسوزى وتأثير الثقافات الغربية"[١٣]. وظافر عبد الواحد الذى، يتناول تأثر الأخلاق عند الارسوزى بالفلسفة المعاصرة لا سيما جويو وبرجسون"[١٤] وسليم بركات الذى يؤكد اعجاب الارسوزى ببرجسون خاصة بكتاب التطور المبدع، مستشهدا بقول جان جوليه الذى

لا يكاد يعرف من فهم برجسون وتتعمق دراسته كالارسوزى، الذى يأتى بالأمثلة من اللسان العربى يؤيد بها ما يراه عند برجسون حتى يخيل إليه أن الارسوزى يكتشف فى فلسفة برجسون ما لا يعرف غيره ممن يجهلون اللغة العربية"(١٥) أن الاسورزى يضفى على الفكر الغربى ما فى اللغة العربية من معانى تلك إذن الميزة الهامة فى مفكرنا الذى كانت تجربة وجوده فى فرنسا ذات أهمية ميتافيزيقية كبرى "حيث تكونت معالم شخصيته تكوينا جديدا ورسائله فى الفلسفة والأخلاق توضح ذلك" (١٦) لقد تشبع بفلسفة الحياة، التى فجرت الحياة فى معانى اللغة العربية فأظهرت ما انطوت عليه من فلسفة.

والأساس الفلسفى الثانى لفكر الارسوزى هو التراث. الذى يظهر فى حركة التاريخ – التى يرمز لها بصورة القبة. فالمرحلة التاريخية مثل قبة، أوجها الزعيم أو الرسول، وتسلسل القباب فى تاريخ العالم يرمز إلى وثبة الحياة فى انتقالها عبر الأجيال(١٧). ومرحلة الجاهلية هى الأصل الخالد، فالعهد الجاهلى عند الارسوزى هو عهدنا الذهبى. ومرحلة الاسلام تقودنا إلى أخلاق عهد جديد صورتها آيات القرآن الكريم ونصوص الحديث النبوى ومواقف الرسول. يفلسف الارسوزى امتداد الأخلاق الجاهلية فى الاسلام وتأسيس الإسلام عليها. فالأخلاق الأصلية الخالدة فى تكوين الأمم هى التى أثبتها الاسلام ونماها فى شخصية الأفراد والجماعات، وكل ما فى الأمر أن الاسلام قد أضاف إلى الأخلاق الفطرية أخلاقا دينية. أن الأخلاق الفطرية هى أيضا مشيئة الله مطبوعة فى جبلة الانسان أفليس الصدق مطابقة الصورة (العبارة) للمعنى؟ والمطابقة هذه بين المظهر والصميم هى من دواعى نمو الشخصية أو ليس الوجود مبدأ فيض ترتقى على موجه النفس إلى حيث تتبع الحياة؟ هكذا يقدم نمو الحياة الانسانية وازدهارها على الأخلاق الفطرية أى أن الأخلاق من الشخصية بمثابة الهيكل العظمى من الجسد.

وعلى ذلك فإن العرب لم يهملوا التاريخ ولا تدرج مراحله نحو مستوى أكمل فأكمل إذ أنهم عبروا عن كل من هذه المراحل بالقبة واعتبروا القبة وثبة تشخص فى الكون رسالة، فالنظرة العربية إذن ذات طابع أخلاقى مستوحاه.. من انبثاق المعنى فى الالهام والنية المقابلة للنظرة الأوربية ذات الطابع الرياضى(١٨).

الأخــلاق القــومية :

تقوم أفكار الارسوزى فى جوانبها المهمــة علـى التحليل اللغوى متخذة من الحدس وسيلة لها ورابطة الذات العربية فى صبوتها بالملأ الأعلى من خلال البعد الرحمانى، الذى يحكم علاقاتها والبعد الانبعاثى الذى يحكم غاياتها[١٩]. لقد انطلق من "فقه اللغة" إلى "فقه المعنى"، هذا التعبير ارتضاه بدل "الفلسفة" وحاول تفجير الكلمة ليبعث منها سليقة عربية تعيش فى القرن العشرين وتجيب على مشاكله[٢٠]، ومن هنا لا نجد غرابة فى أن تحتل الأخلاق بين مجمل أفكار الارسوزى مكانة خاصة سواء كانت مبعثرة فى شكل شذرات مكررة فى ثنايا الفكر الفلسفى والسياسى للارسوزى أو جمعت على شكل مؤلف مستقل. وسوف ندع الارسوزى نفسه يحدثنا بنصوص رسالته فى الأخلاق عما يقصده إلا اننا نود أن نشير إلى ربط نصيف نصار بين الأخلاق والبطولة عند الارسوزى" حيث تحتل فكرة البطولة فى كتابات الارسوزى موقعا محوريا حتى أنه ليمكن وصف فلسفته كلها بانها فلسفة البطولة"[٢١]. ومن هنا ينبغى علينا أن نفهم ماهية الأخلاق عند الارسوزى فأخلاق البطولة ذروة الأخلاق، التى يطلق عليها فن ايجاد الحياة وابداعها.

وليس هناك فاصل بين الفلسفة والأخلاق كما يتبادر للوهلة الأولى ... الفلسفة هى فقه المعنى والأخلاق هى تجسيده، والفقه والتجسيد بالنسبة للحياة كلاهما إبداع أصيل، والفقه القيمة العليا للعمل النابع من التجربة الرحمانية، العمل الأخلاقى ليس ايجادا صرفا، أى ايجاد من العدم. أنه ايجاد فى عالم الشهود لما انطوت عليه النفس من آيات ومعان سامية. فى الأخلاق الصافية، يجتمع العمل والمعرفة، وتأتلف النزوة والارادة، وتندمج الفطرة الموروثة مع البنية المنشأة، وذلك كله لأن الأخلاق تعبيرا للحياة المستقاضة من الملأ الأعلى، لنموها وازدهارها. ولما كان الايجاد تحقيق لما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات كان الابداع ابداع نوع انسانى أكمل فأكمل، أصبحت الأخلاق فى الحدس العربى هى فن ايجاد الحياة وابداعها أى تحقيق الفطرة الموروثة ثم استئناف النمو أرقى فأرقى[٢٢].

ومن جملة تحليلات المفاهيم الأخلاقية من وجهة الحدس العربى الأصيل يستخلص الارسوزى هذه القضية: ليست الأخلاق نهيا عن السوء ولا أمرا بالتقوى بل أنها منظومة أعمال يستكمل بها الفرد شروط الحياة مرتقيا من شخص إلى ذات[٢٣]. على هذه القضية يبنى الارسوزى فيما يرى نصار نظرية فى أخلاق البطولة يمتزج فيها الفن بالاصلاح وبالبعث القومى، وبالنظرة الرحمانية إلى الوجود امتزاجا مدهشا ومثيرا، فالأخلاق عنده ليست أخلاق ثواب وعقاب بل هى أخلاق الحياة، أى أخلاق التجاوب مع بنيان الوجود الرحمانى المثالى وبنيان المجتمع القومى فى مرحلة تاريخية معينة ولذلك فهى أخلاق موجهة ارتقائيا[٢٤].

ويمكن أن نتبين معالم منهج الارسوزى فى تحديد المفاهيم الأخلاقية ومضمون هذا المفاهيم، ومعناها كما يتضح فى رسالة للأخلاق أو فن ايجاد الحياة وابداعها أقدم رسائل "بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم" التى أصدرها ١٩٤٨ [٢٥].

أن كتب الفلسفة ـ والمدرسية منها خاصة ـ لم تفتأ تشير إلى العلاقة بين العمل والمعرفة بين أخلاق الإنسان ووجهة نظره فى الكائنات. ومع هذا ظلت العلاقة بينهما غامضة. غير أن العبقرية العربية تدل عليها بالكلمات دلالة واضحة، حتى إذا ما بعث الحدث تبلورت فى الكلمات ذات الشأن بصائر فى النفس ارتقى الذهن إلى الحقيقة ذاتها وادركها بوجهيها المعنى والصورة.

نصوص الأرسوزى

الأخــــلاق

كلمة "الأخلاق" تدل باشتقاقها من (خلق) بمعنى (أوجد) (أبدع) على العلاقة بين العمل والمعرفة وتكشف باتجاهاتها حدسها "الخلق والخلق والخلقة" عن حقيقة الانسان فى مرحلتيها النزية والارادية، الفطرة الموروثة والبنية والمنشأة. ولما كان الايجاد تحقيق ما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات، وكان الابداع ابداع نوع انسانى أكمل فأكمل أصبحت الأخلاق فى الحدس العربى هى فن ايجاد الحياة وابداعها، أى تحقيق الفطرة الموروثة ثم استئناف النمو أرقى فأرقى. ولما كانت

كلمة خلق ذات أروة مشتركة مع "خار خيرا" أى هى والخير يرجعان بالمنشأة اللغوية إلى صوت خرير الماء الطبيعى فقد أصبحت الأخلاق بالخير المستفيض عن الملأ الأعلى بمثابة استفاضة القوت (الخيرات المادية) عن رمزه الشمس وحرف (ق) يفيد هنا معنى المقاومة التى يلقاها الانسان فى انشاء خلقته أكمل فأكمل.

أن نشأة الابداع الميتافيزيقية ونهج الفقه الرحمانى يجمعان بين الأخلاق والفن إلا أن العمل الأخلاقى أبعد مدى فى صميم الوجود وأكثر نفوذا فى نسيج القدر.

أن الأخلاق تعنى باشتقاقها من "خلق" أنها تبتغى الحقيقة الانسانية المثلى والنفس تحقق صبوتها هذه باستنادها إلى أمنيتها المستفاضة عن الوجدان كصورة تعتلى عليها فى صعودها نحو الملأ الأعلى.

٢-اللـــــــذة

إذا كانت اللذة محدودة بعلاقة النزعة بالشىء "فالسعادة" تشمل الحياة بجملتها وتقابلها كلمة (التعس – التعاسة) المشتقة من (تع – تعتع) الصورة الصوتية البدائية التى تفيد العجز عن الافصاح. فالتعاسة إنما هى فى انهيار الشخصية الحاصل عن استجماع ذاتها فتحققها بينما كلمة السعادة (سعى، ساعد، ساعى) تعنى على العكس تفتح الشخصية بكاملها.

يؤخذ من جملة الكلمات المعبرة عن بعض الحالات المتعلقة بالشعور أن الحياة مسرة وانها فى الأصل – متفائلة أى قد يعتريها – فى تحققها – بعض المشاكل فتسبب لها الحالات المعاكسة درجات متفاوتة فإذا مست هذه المشاكل صميم الحياة تعس صاحبها الفرد، وإذا تناولنا البدن حصل له وجع وألم وإذا حددت افق خياله صار ضيقا وحصرا، وإذا تعلقت بالظروف المحققة لبنيه صار شقيا.

نجد النظرة الانبعاثية هذه فى نشأة العواطف (نها) تشمل الأخلاق أيضا فكلمتا (خير وشر) تلتقيان فى المعنى مع الانفعالات الأولى من الوجهة الايجابية والثانية مع الوجهة السالبة، الأولى تفيد الفيض باشتقاقها من (خار)، (خير) "خرير الماء" والثانية تفيد الجفاف باشتقاقها من (شر)، (شر) الثوب: وضعه فى الشمس ليجف.

٣- الفضيلة والزديلة :

وكذلك كلمتا "فضيلة" و "رذيلة" تؤديان نفس المعنـى، الأولـى معنـى الفيض، والثانية معنى الجدب الرذاذ، وكلمة "واجب" هى ايضا تعنى معنى الانبعاث بأصلهـا اللغوى "أج"، "وج". حتـى أن وجهـة النظـر المتقدمـة لتتنـاول جـذور الوجـود إذ أن كلمتـى "رحـم" و "رحمـان" ترجعـان إلـى مصـدر مشـترك و "الرحـم" هـو الصـــورة الحسية للرحمان: فكأن لسان حال الذهن العربـى يقـول : أن الكائنـات علـى اتصـال رحمانى بمصدر الوجود.

٤- عـن الضمير :

أما كلمة ضمير هى inconscience فى اللغات الأوربية فتفيد معنى الضعـف والهزال بحسب نشأتها اللغوية "ضمر" وكلمة "نسيان" تتضمن أيضا معنى الضمـور: "نس" الخبر: ينس "النسيس": بقية الروح فى الجسد. فكأن ما يعرض فى الذهن عنـه يبقى فى حالة هزيلة، عاجزا عن الظهور فـى سـاحة الشـعور. "النسـىء" مـا يتركـه المرتحلون من رذال متاعهم وإذا نحن استعنا بـالحدس المنطويـة عليـه كلمتـا "ذكـاء وذكاء" تبين لنا بوضوح مغزى كلمة "ضمير" فكـان الذكـاء وهـو اللمعـة فـى النفس مماثل لصورته الحسـية (ذكـاء الشـمس) هـذه توقـظ لطلعاتهـا الأحيـاء. وذاك يبعث باشراقة الحالات النفسية الراقدة فى الضمير بعثا تتحول إلى ذكريات.

هوامش وملاحظات

١ – راجع : زكى الارسوزى الأعمال الكاملة، فى خمس مجلدات، وزارة الثقافة والارشاد القومى، سوريا ١٩٧٢ ـــ ١٩٧٦ المجلد الأول، ص ٢٥٧/١١٧ ٢٩٧ ، والثانى ص ١٥٨/٨١، والثالث، ص ٤٥.

٢ ـ راجع دراسة خليل أحمد خليل : زكى الارسوزى ودور اللسان فى بناء الانسان "رسالة ماجستير، معهد العلوم الشرقية، بيروت، ١٩٧٤، وقد نشرتها مؤسسة مطابع الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٧٨.

٣ – د. ناحيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفى سبيل الفكر العربى إلى الحرية والابداع، المبحث الثانى، فى بداية الاستقلال الفلسفى، الفصل الخامس البعث القومى وفلسفة العبقرية العربية، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٥، ص ١٧٨ ـ ٢٥٣ (ص ١٩٠).

٤ – سليم بركات : الفكر القومى وأسسه الفلسفية عند الارسوزى، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٩ ، ص ٧٧.

٥ ـ زكى الارسوزى، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ص ٣٢ ـ ٣٣ .

٦ ـ المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣ .

٧ ـ نفس الموضع .

٨ ـ المصدر نفسه، ص ٢١٤.

٩ – الارسوزى : رسالة الثقافة الجديدة واتجاهاتها، المجلد الثانى، ص ٥١.

١٠ـ الارسوزى رسالتا الفلسفة والأخلاق (١٩٥٤) الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم، المؤلفات الكاملة، المجلد الثانى، ص ١٦٦.

١١ ـ سليم بركات، ص ٣٩٣ ـ ٢٩٦.

١٢ ـ د. ناصف نصار : ص ١٨٥.

١٣ – صدقى اسماعيل : قومية الارسوزى وتأثير الثقافات الغربية، المجلد الأول من المؤلفات الكاملة، مطابع وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٧ ص ٢٩ ـ ٤٥.

١٤ – ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى، ص ١١٩ ـ ١٣١، مجلة المعرفة السورية عدد خاص عند الاسوزى، العدد ١١٣.

١٥ ـ سليم بركات، ص ٦٩

١٦ ـ الموضع نفسه .

١٧ ـ الارسوزى : الأعمال الكاملة، المجلد الثانى، ص ٢٦٤.

١٨ـ الارسوزى : بين المثال والواقع، المجلد الثانى، ص ٧٢.

١٩ ـ حسن فاضل جواد : فلسفة الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر، رسالة ماجستير أداب بغداد، اشراف أ.د. عبد الأمير الأعسم ١٩٨٨، الفصل الثانى، المقصد الثالث، التيار القومى، ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

٢٠ـ ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى، ص ١١٩.

٢١ ـ د. ناصف نصار ، ص ٢١٢.

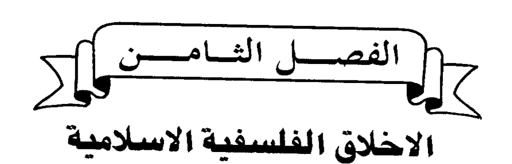
٢٢ ـ الارسوزى : المجلد الثانى، ص ٢٠٩.

٢٣ ـ المرجع السابق، ص ٢١٦ .

٢٤ ـ د. ناصيف نصار، ص ٢١٠

٢٥ ـ زكى الارسوزى: الأخلاق أو فن ايجاد الحياة وابداعها، مطلع أبى الفداء حماة ١٩٤٨.





الاخلاق الفلسفية الاسلامية

تمهيد :

يتناول هذا الفصل الجهود المتعددة التى حاولت تتبع الفكر الأخلاقى فى الفلسفة الإسلامية، أو "فلسفة الأخلاق فى الإسلام" أو "الفكر الأخلاقى العربى" أو"الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى" أو "المذاهب الأخلاقية فى الإسلام". وتعرض معظم هذه الجهود للأخلاق فى الفلسفة الاسلامية[1] التى تتميز عن الأخلاق القرآنية فى أن الأولى توسع من مفهوم الأخلاق بحيث يشمل بالإضافة إلى مصدريه الأساسيين: الكتاب الكريم والسنة النبوية على جهود الفلاسفة المسلمين وما استوعبوه من ثقافات سابقة، حاولوا توفيقها مع الأصول الإسلامية. وقد حاول الباحثون العرب المعاصرون تلمس منهج متميز لتحديد الفكر الأخلاقى أو الفلسفة الأخلاقية فى الإسلام وربما تعددت المناهج أو قل الرؤى المختلفة الأخلاقية فى الإسلام التى يقدمها هؤلاء لتناول الفكر الأخلاقى. ومن هنا نستطيع أن نميز بين المحاولات الآتية ـ لتناول الأخلاق الفلسفية فى الاسلام.

ـ جهود محمد يوسف موسى فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية.

ـ أحمد صبحى ونسق للفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى متميز عن النسق الأرسطى.

ـ تحديد ماجد فخرى لمعالم الفكر الأخلاقى العربى وبيان مراحله.

ـ سحبان خليفات ومعالم التفكير الأخلاقى فى "التنبيه على سبيل السعادة".

ـ بيان ناجى التكريتى "للفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام".

ـ عبد الحى قابيل فى "المذاهب الأخلاقية فى الاسلام".

ـ السعى إلى توسيع دائرة المنابع أو المصادر التى يستقى منها الدارسون عناصر "الفكر الأخلاقى فى الاسلام" كما لدى حامد طاهر.

– الربط بين الفلسفة والأخلاق: كمال جعفر، مصطفى حلمى، منصور رجـب، عبد الستار نصار، سهير أبو وافية.

– الربط بين العقيدة والأخلاق كما لدى أساتذة أصول الدين.

أولا – محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الاسلام:

تستحق جهود الدكتور محمد يوسف موسى دراسة تحليلية، فقد قدم العديد من الدراسات الهامة فى الفلسفة الإسلامية مع تحقيق عدد هام من الكتب، بالاضافة إلـى اسهامه بثلاثة دراسات فى مجال الأخلاق فـى فترة الأربعينـات والخمسينات، فهو يعتبر من الـرواد الذيـن لـم يسـبقهم أحـد فـى البحـث والتـأريخ لفلسـفة الأخـلاق فـى الإسلام، فقد أصدر عام ١٩٤٠ كتابه "تاريخ الأخلاق"[٢] ثـم كتـاب "فلسـفة الأخـلاق فى الإسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية" ١٩٤٢ الذى لاقى ترحيبـا وتحليـلا ونقاشـا من أساتذة الجامعة مثل يوسف كرم[٣] وأصدر بعـد ذلـك كتابـه الثـالث "مبـاحث فـى فلسفة الأخلاق"[٤] وقد طبع كل منهم طبعات متعددة.

يتضح من عناوين الكتـب أن الأول دراسـة عامـة فـى تـاريخ الأخـلاق أشـاد بفضلها البعض وفضلها على غيرهـا مـن الدراسـات الأخلاقيـة[٦]. وقـد بـدأ الكتـاب بمصر القديمة، وانتهى بالأخلاق الحديثة التى ختمها بالأخلاق عند الاجتمـاعيين دون أن يذكر شيئا عن البيربابيه واسهاماته فى هذا المجال. وتكمن أهمية الكتاب فى أنه الخطـوة الأولى للكتابة التاريخية الشـاملة فـى موضـوع الأخـلاق، وأن كـان يتـابع فيهـا الأخـلاق بمفهومها اليونانى دون البحث عن مصدر أسبق من ذلك لدى الشعوب الشرقية.

ونجد نفس المؤلف فى كتابـه الثـانى فلسـفة الأخـلاق فـى الاسـلام. فهـو بيـن مذاهب فلاسفة الأخلاق البارزين وخصائص كل منها ويـرد مـا فيهـا مـن فكـر إلـى مصادر فى الثقافات القديمـة ممثلـة فـى أعلامهـا البـارزين، ويبيـن أثـر السـابق فـى اللاحق، ومن أغراض هذه الدراسات أن نتبين أصـول الفكـرة الأخلاقيـة وتطورهـا ومبلغ ما كان لهـذا وذاك مـن أسـاطين الأخـلاق مـن ابتكـار أو تعديـل[٧]. وهـذا مـا يؤكده يوسف كرم فى تعليقه على صدور الكتـاب فـى مجلـة المقتطـف بقولـه: "اراد المؤلف أن يدرس ناحيـة مـن نواحـى الفلسـفة الاسـلامية وأن يرجـع إلـى المصـادر اليونانية التى استقى منها الاسلاميون"[٨].

وقد مهد للدراسة بمقالة عن التفكير الأخلاقى فى الاسلام قبل عصر نقل الفلسفة الاغريقية إلى العربية. فقد أضاف إلى الطبعة الثانية عدة فصول عن الأخلاق فى الجاهلية، وآخر عن الأخلاق فى الاسلام قبل عصر الفلسفة، وثالث عن التفكير الأخلاقى عند المتكلمين.

ويتكون الكتاب من خمس مقالات الأولى عن التفكير قبل عصر الفلسفة والثانية عن الحالة العامة فى عصور الفلاسفة، والثالثة عن مسكويه أهم فلاسفة الأخلاق المسلمين، والرابعة عن الغزالى، والخامسة عن محى الدين ابن عربى.

وقد اختص كتابه الثالث "مباحث فى فلسفة الأخلاق" بعرض الموضوعات المختلفة والمشاكل الأساسية فى علم الأخلاق، وتأتى أهمية دراسات الدكتور موسى فى كونها من الدراسات الأولى المبكرة فى هذا الميدان التى أسست له ووجهت الأنظار إليه وأن كان دراسات تقليدية تتابع النسق اليونانى، وترد إليه اسهامات الفلاسفة المسلمين، لذا جاءت الدراسات التالية لبيان مدى خصوصية "الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى" كما نجد فى دراسة الدكتور أحمد صبحى.

ثانيا: أحمد صبحى والبحث عن نسق أخلاقى :

يتناول الدكتور أحمد صبحى "الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى" فى إطار النظر والعمل لبيان موقف العقليون والذوقيون أو المتكلمون والصوفية منها. فهو يريد أن يعالج الأخلاق فى الفكر الاسلامى معالجة جديدة بعيدا عن تناولها التقليدى كامتداد للأخلاق اليونانية خاصة الأرسطية بغية إبراز اسهام الفلاسفة المسلمون وجهودهم فى مجال الأخلاق وإذا كانت هذه الجهود لا تظهر فى أبحاث المستشرفين ومن تابعهم فى القول أنه ليس فى الفكر الاسلامى نسق متكامل فى الأخلاق وأن العقلية الاسلامية لم تسهم فى الفلسفة الخلقية بنصيب، وانها أن اسهمت فقد اختلطت أقوالهم بنظريات ميتافيزيقية ونفسية فى العقل أو فى معراج النفس طلبا للسعادة وما ذلك فى البحث المتعارف عليه فى شىء[٩].

ويناقش د. أحمد صبحى فى كتابه قضايا عديدة حول: لماذا لم تحتل الدراسات الأخلاقية المكانة التى احتلتها سائر الدراسات؟ وكيف وهى أقرب الموضوعات إلى

الدين لم تشغل اهتمام مفكرى الاسلام؟ ويفترض ثلاثة افتراضات يقيم عليها بحثه الأول: أنه لابد أن توجد فى الفلسفة الاسلامية دراسات فى الأخلاق، الثانى: أنه لابد أن هناك عقبات تعذرت معها الرؤية والكشف عن هذه الدراسات الأخلاقية والثالث أنه إذا تم التعرف على هذه العقبات فلابد أن تسهم الفلسفة الأخلاقية لدى مفكرى الاسلام بدور مماثل لدور فلاسفة اليونان أو المحدثين[١٠]. وفى الباب الأول مدخل إلى الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى يناقش الرأى القائل أنه ليس فى الفلسفة الاسلامية أبحاث أخلاقية، لأن المسلمين قد اكتفوا بتعليم النص - كتابا أو حديثا - وقد اغنتهم هذه عن النظر العقلى أو البحث الفلسفى.

ويرى أن هذا القول يتضمن تجاهلا تاما لتطور الزمن وتغير مقتضيات الحياة فى بيئه صادفت المشكلات السياسية والاجتماعية وما يلزم عنها من نظر أخلاقى. كما أن الدين لم يكن حجرا على العقلية الاسلامية فى البحث والتفكير فقد اشتملت الثقافة الاسلامية على علوم لاتكاد ترتبط بالدين، وبالتالى فهو لا يحول دون البحث فى المشكلات الأخلاقية التى هى بطبيعتها أقرب العلوم إلى الدين. وانطلاقا من أن الباحثين غالبا ما ينظرون إلى نتاج العقلية الاسلامية فى ضوء أرسطو ومن ثم فأما أن توجد لدى المسلمين أبحاث أرسططالية أو لا توجد أبحاث على الاطلاق يؤكد أن نتاج العقلية الاسلامية انبعاث عقلى داخلى يعبر عن الروح الحضارية للأمة. ومن ثم وجب التقصى عن الاتجاهات الأخلاقية فى صميم معترك الحياة الاسلامية، وما كان معبرا عن العقلية الاسلامية وليس بين تلك الدراسات المنقولة عن الفلسفة اليونانية والتى لم تتمثلها الروح الاسلامية فى أغلب الأحيان[١١].

ويبدو العنوان الذى يحدده أحمد صبحى للفصل الثانى ذو دلالة للبحث عامة فهو يبحث "فى أن النسق الذى اختصه أرسطو للأخلاق غير ملزم لكل اتجاه أخلاقى" وصولا إلى اثبات امكان قيام أخلاق على غير النسق الذين اختطه أرسطو حين أراد فصل الأصول الميتافيزيقية عن الأخلاق بدعوى استقلال العلم وامكان العمل. وبالتالى يتجه إلى القول بضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية لامكان قيام فلسفة أخلاقية وأن هذا التسليم لايفقد الأخلاق جوهرها لسببين:

فقد سبق أن أقام كانط فلسفته الأخلاقية على أسس ميتافيزيقية والثانى أن كثيرا من الاتجاهات الأخلاقية قديما وحديثا يشوبها التفكير الدينى واحتفظت بمكانتها داخل دائرة البحث الأخلاقى(١٢).

ويخلص من ذلك إلى أن النظر سابق على العمل وأن الاعتقاد يتقدم السلوك وأن النسق اللازم لدراسة الأخلاق لدى مفكرى الاسلام وأن استوجب استناد القيم الأخلاقية إلى أصول ميتافيزيقية، فما ذلك إلا لأن السلوك لابد أن يتسق مع الاعتقاد وأن الأخلاق لازمة عن المتيافيزيقا منطقيا لاحقة عليها زمنيا. ويحدد أحمد صبحى المنهج اللازم لبحث المشكلة الأخلاقية اتساقا مع روح الفكر الاسلامى حيث الانتقال من أصول الاعتقاد إلى قواعد العمل، وحيث الايمان يحدد السلوك، ومن ثم فإن الكلاميات تسبق فقه العبادات والمعاملات، ويضيف مقابل أصول الاعتقاد وميتافيزيقا الأخلاق مشكلات العمل التى يجب أن يشملها البحث الفلسفى فى المشكلة الأخلاقية وبذلك يتكامل النسق اللازم لدراسة الأخلاق حين يشتمل على النظر والعمل أوالاعتقاد والسلوك(١٣).

ويمكن القول أن الدراسة التى نحن بصددها تنشغل بالأخلاق عند المتكلمين والصوفية فى إطار نسق متكامل تلافيا للنقص القائم فى الدراسات الأخلاقية الاسلامية أو تلاشيها ضمن موضوعات أخرى. لقد أغفلت دراسات الباحثين حول التصوف المكانة التى يشغلها الصوفية باعتبارهم الممثلين الحقيقين للاتجاه الحدسى فى الأخلاق، كذلك المتكلمين بوصفهم معبرين عن المذهب العقلى فى الأخلاق. وهو يعرض موضوعه فى ثلاثة مراحل:

أولا: ميتافيزيقا الأخلاق أوأصول الاعتقاد.

ثانيا: مقتضيات أومسلمات الأخلاق من الاعتقاد إلى النظر.

ثالثا: أصول العمل وقواعد السلوك (من النظر إلى العمل)(١٤).

يتناول فى الجزء الأول: المشكلة الأخلاقية لدى العقليين، ويعرض فى تميهد للمعتزلة أصحاب المذهب العقلى فى الفكر الاسلامى حيث يتناول ميتافيزيقا



الأخلاق أو أصول الاعتقاد لديهم. ثم يتناول فى الباب الثانى فلسفتهم الأخلاقية فى خمسة فصول:

الأول: من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية (من الاعتقاد إلى النظر).

الثانى: فى أن الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها.

الثالث: فى حرية إرادة الانسان "مسلمة الأخلاق الأساسية".

الرابع: فى الأفعال المتولدة.

الخامس: المفاهيم الأخلاقية فيما يتعلق بمعاد الانسان ومماته، ثم يعرض للأصل العلمى الوحيد فى فلسفة المعتزلة الأخلاقية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. حتى ينتقل للجزء الثانى من الدراسة، الذى يبحث فى المشكلة الخلقية لدى الذوقيين فى الاسلام. وبعد تمهيد فى أن الصوفية هم الذوقيون فى الاسلام يعرض فى الباب الأول لميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية فى فصول ثلاثة.

الأول فى أن التجارب الذوقية والنظريات الفلسفية فى التصوف لا تصلح كى تقيم وتكون ميتافيزيقا أخلاق. والثانى فى أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية المعتدلين ليست صوفية وإنما كلامية أشعرية والثالث يبين أن الأصل الجامع فى التصوف المعتدل هو فهم خاص للحرية.

وينتقل المؤلف فى الباب الثانى من الميتافيزيقا إلى العمل حيث يقدم لنا فى فصلين (مقتضيات العمل) الأول: فى ضرورة الشيخ للمريد والثانى فى أن الذكر وسيلة الصوفية لتطهير النفس وقطع العلائق بشواغل الدنيا. ويدور الباب الثالث حول مشكلة العمل فى ستة فصول: الأول بداية الطريق (التوبة)، والثانى فى ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال، والثالث فى أن الأفعال تحسن أوتقبح بالنية، والرابع فى أن لا قيام للأخلاق إلا بتطهير النفس من خفايا الآفات، والخامس فى أن الفروض الدينية تنطوى على معنى خلقى والسادس فى أن الاخلاق تتخلل المقامات والأحوال.

ويضيف فى النهاية جزء تكميلى من فصلين بعنوان مذاهب تلفيقية الأول عن اخوان الصفا والثانى عن مسكويه أكبر أخلاقى فى الفكر الاسلامى.

ثالثا ـ ماجد فخرى : طبيعة وتطور الفكر الأخلاق العربى:

يقدم الدكتور ماجد فخرى دراسات عديدة للفكر الأخلاقى العربى ويحلل طبيعة هذا الفكر، ويبين مقوماته ويصنف اتجاهاته، ويتوقف عند علاقته بالأخلاق اليونانية. يتضح ذلك فى مقدمة كتابه "الفكر الأخلاقى العربى" وفى غيره من أبحاث. فقد كتب فى "دراسات إسلامية" عن "اثر الأفلاطونية ونتائجها على الأخلاق عند مسكوية The platonism of Miskawayh and its implications for his Elhics وتناول فى الكتاب التذكارى عن الفارابى "فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية"[١٦] و"فلسفة ابن رشد الأخلاقية وتعليقاته على أخلاق أرسطو" كما وتناول الفكر الأخلاقى العربى بالتحليل والدراسة فى مقدمة كتابه الذى يحمل نفس العنوان، وهو نصوص اختارها وقدم لها بدراسة تفصيلية أوضح فيها طبيعة هذا الفكر ومراحل تطوره واتجاهاته الرئيسية.

فالنتاج العربى فى الأخلاق ـ وهو نتاج ضخم لم يتناوله العلماء بعد بما يستحقه من العناية والدرس ـ ينقسم هذا النتاج إلى قسمين رئسين: الأدب الخلقى والفكر الخلقى. يتمثل الأول فى كتابات مثل: "الأدب الصغير"، "الأدب الكبير" لعبد الله بن المقفع[١٧] وبصورة أوضح لدى كل من العامرى (ت ٣٨١هـ) فى "السعادة والأسعاد" والسجستانى (ت ٣٩١هـ) فى "صوان الحكمة" ومسكويه فى الحكمة الخالدة التى يمكن اعتبارها أفضل نموذج لهذا الضرب من الأدب الخلقى الجامع.

ويقابل هذا القسم قسما آخر أسماه الفكر الخلقى، ويمثل له بالرسالة المنسوبة إلى الحسن البصرى فى مسألة القدر[١٨] حيث نجد فيها أقدم محاولة بالعربية لمعالجة مسألة الحرية والاختيار وصلتها بالقضاء والعدل الالهيين. وكذلك بعض المؤلفات المنسوبة إلى علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة، مثل بعض أجزاء "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" للقاضى عبد الجبار[١٩] و "أدب الدنيا والدين" للماوردى و "الأخلاق والسير لابن حزم، و"ميزان العمل" للغزالى، و"الروح والنفس" لفخر الدين الرازى.

"فهذه المؤلفات كما يرى تدخل جميعـا فـى نطـاق المؤلفـات الخلقيـة الفكريـة وأن كـان بعضـها يتصف كذلك بصفة أدبية أو بيانية خاصـة"[٢٠].

ويضيـف إلـى هـذه الطائفـة مـن النصـوص مجموعـة أخـرى هـى "نصـوص فلسفية بالمعنى الأصيل" غلب عليها الطابع اليونانى المتصل فى نهاية الأمر بكتـاب أرسطو فى الأخلاق مقرونا بعدد من الشروح اليونانيـة المتـأخرة. ويذكـر مـن هـذه النصوص: رسالة الكندى "فى آلحيلـة فـى دفـع الأحـزان"، التـى يغلـب عليهـا طـابع رواقى سقراطى، ورسالة أبو بكر الرازى "الطب الروحانى"، و"فصول منتزعة" من علم الأخلاق للفارابى، و"تهذيب الأخلاق" ليحـى بـن عـدى، وكـذا "تهذيـب الأخـلاق وتطهير الاعراق" لمسكويه، وهى بالفعل أهم النصوص الخلقية التى وصلتنا بالعربية.

ويقدم ماجد فخرى فى إشارة سريعة "تطور الفكر الأخلاقى العربـى والمراحـل التى مر بها ابتداء من القرن الأول الهجرة (الثامن الميلادى) حتـى الخـامس (الحـادى عشـر الميـلادى) الـذى يمثـل العصـر الذهبـى فـى تـاريخ الحضـارة والفكـر العربييـن موضحا غلبة الطابع الارسطوطالى على علم الأخلاق عندهم"[٢١] كما يتضح من أقـدم تعريف تقع عليه فى المصادر العربية فى احصاء العلوم للفارابى[٢٢].

ويوضح أن مسيرة الفكر الخلقـى بمعنـاه العـام تبـدأ بـالقرآن والحديـث الذيـن رسما الاطار العام للحياة الدينية والدنيوية الصـالحة، والقواعد التى ينبغى أن ترتكـز عليها. ويحدد ثلاث فئات: الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة عملوا على أسـباغ خاصيـة التماسك المنطقى على النظرة الاسلامية إلى الحياة وعلى إبـراز الجوانـب الانسـانية الأصلية إلى تلك النبرة، ويرى أن الفلسفة والمنطق اليونانى ـ لعبـا دورا فعـالا فـى هـذا. "وكـان مـن نتـائج الالـتزام بهـذه الطريقـة الجديـدة تسـرب العنـاصر الانسـانية والنظرية المجردة إلى صلب هذا التفكير وتداخلها مع العنـاصر الشـرعية المسـتمدة من القرآن والحديث"[٢٣].

ويذكر لنا أربعة مراحل لتطور هذا الفكر هى :

١ ـ المرحلة الأولى وقد تميزت بالتوفر على معالجة المشكلات الخلقية الناجمة عن تدبر النصوص الشرعية، ولا سيما مدلول العدل الالهى والتبعة البشـرية ابتـداء

من القرن الثانى للهجرة (الثامن الميلادى) كما نجد فى رسالة القدر للحسن البصرى. ولم يقتصر المتكلمون الأوائل على مسألة القدر وتفرعاتها بل تطرقوا إلى قضايا خلقية أخرى، تعكس التأثيرات الفلسفية التى تعرضوا لها كمعرفة الخير والشر وماهية الفعل وصلته بالفاعل وغيرها.

٢ ـ المرحلة الثانية فتعكس ـ فيما يرى ـ التفاعل بين الفكر الدينى الاسلامى والفكر الفلسفى اليونانى ومن الشواهد على ذلك: مؤلفات الكندى والرازى وهما من أوائل الفلاسفة الخلقيين فهى تعكس التأثيرات الرواقية السقراطية التى أخذت تتسرب إلى العالم الاسلامى فى مطلع القرن الثالث.

٣ ـ أما المرحلة الثالثة فتعكس بصورة واضحة تأثير "الأخلاق النيقوماخية" لأرسطو وبعض الشروح المتأخرة التى اقترنت بها فى العربية، خاصة شرح فرفوريوس الصورى ـ الذى أثر تأثيرا هاما فى تطور الفكر الخلقى الاسلامى الذى امتزجت فيه العناصر المشائية بالعناصر الرواقية والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة، ويضاف أثر فيلسوف يونانى متأخر هو جالينوس الطبيب الاسكندرانى المعروف (ت ٢٠٠م) الذى ألف كتابا فى الأخلاق كان له تأثيره فى الفكر العربى.

ويتسم التأويل المتأخر لفلسفة أرسطو الخلقية كما يتجلى فى النصوص العربية بالآتى :

ـ تقرير جوهرية النفس واستقلالها على البدن على غرار أفلاطون.

ـ تبويب الفضائل الخلقية تبويبا رباعيا متصلا بنظرية أفلاطون فى الفضيلة، ثم التطرق من ذلك إلى تفريع هذه الفضائل على أسس رواقية ومشائية.

ـ اعتبار السعادة أو الخير البشرى الأقصى عبارة عن "التأله" أواللحاق بالعالم العقلى على غرار أفلوطين وأصحابه، واضفاء طابع صوفى روحانى واضح على هذا الهدف الأخير لكل جهد بشرى علميا كان أو عمليا(٢٤).

ويعبر عن هذه المرحلة مسكويه "أعظم علم من اعلام الفكر الخلقى فى مرحلته هذه" الذى كان له أبلغ الأثر فى تطور الفلسفة الأخلاقية فى الاسلام (٢٥) فقد

نسج على منواله كل من نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢) فى "أخلاق ناصرى" وجلال الدين الدوانى (ت ٩٠٧هـ) فى "أخلاق جلالى" المعروف بـ "لوامع الاشراق فى مكارم الأخلاق".

٤ ـ وتتصف المرحلة الرابعة بالعمل على دمج الجانب الفلسفى بالجانب الدينى والصوفى، لذا فإن مؤلفى هذه المرحلة أشد حرصا على تحرى النظائر الشرعية فى القرآن والحديث للمفاهيم أو القضايا الخلقية. كما نجد فى ميزان "العمل" للغزالى "وأدب الدنيا والدين" للماوردى، فالكتاب الأول يمتاز "بتجرد صاحبه للتوفيق بين الفلسفة الخلقية اليونانية والتصوف الاسلامى توفيقا محكما لم يضارعه فيه أحد" أما كتاب الماوردى فيتصف بالاضافة إلى العناية بالتقريب بين الجانب الدينى والفلسفى بهيمنة الروح الشرعية والأدبية عليه[٢٦].

ويضيف ماجد فخرى نماذج أخرى لهذه المرحلة مثل: "الأخلاق والسير" لابن حزم، الذى يمتاز بالتأملات الخلقية والتحليلات السيكولوجية وكتاب "النفس والروح" لفخر الدين الرازى، الذى يتوفر على تحليل قوى النفس وتحديد مرتبة الانسان من مراتب الموجودات.

وتأتى أهمية جهد الدكتور فخرى فى تقديم مجموعة هامة من النصوص الأخلاقية لم تعد فى متناول الأيدى يقدمها للباحثين والدارسين تأكيدا لما أورده من تحليلات وتوضيحا لما قدمه من أفكار حول قلة العناية بالفكر الأخلاقى العربى من جهة وارتباطه فى جانبه الفلسفى بنتاج الثقافات الأخرى تماما مثل ارتباطه بما جاء فى القرآن والسنة. فهو يدين خاصة بما لدى الفلاسفة بما قدمه اليونان وفى مقدمتهم أرسطو فى شروحه المتأخرة. كما يتضح ذلك فى دراسته فلسفة ابن رشد الأخلاقية التى قدمها فى الذكرى المئوية الثامنة له بالجزائر ١٩٧٨ ونشر التعليقات التى قام بها ابن رشد على أخلاق أرسطو.

رابعاً : سحبان خليفات وتحقيق التراث الأخلاقى.

ويتوفر الدكتور سحبان خليفات على الدراسات الأخلاقية عامة، ولدى فلاسفة الاسلام خاصة والفارابى على وجه الخصوص [٢٧]. بعد أن انتهى من دراسة

الأخلاق الغربية فى أحدث تطورتها[٢٨]. وهو يوزع جهوده بين التأليف والتحقيق والترجمة أحياناً، ويهتم خاصة بالأخلاق لدى فلاسفة الاسلام المنطقيين منهم مثل: الفارابى ويحيى بن عدى، وأبو سليمان المنطقى السجستانى، وبينما درس وحقق "مقالات يحيى بن عدى الفلسفية"[٢٩] وقدم لنا فلسفة أبى سليمان المنطقى السجستانى[٣٠] فقد تناول فلسفة الفارابى الأخلاقية من خلال تحقيقه ودراسته "رسالة التنبيه على سبيل السعادة"، وبالطبع فإن تقديم وتحقيق التراث الأخلاقى لفلاسفة الاسلام يأتى بالضرورة سابقا على محاولة دراسته، بل يساعد ويؤسس هذه الدراسة وقد سار الدكتور سحبان فى هذا الاتجاه باذلا جهدا كبيرا فى تتبع الكتابات العربية الاسلامية فى الأخلاق.

ويقدم لنا خليفات "مقدمة نقدية لرسالة التنبيه على سبيل السعادة" فى الفصل الأول من دراسته؛ حول الرسالة حيث يقوم أولا بتحقيق عنوان الرسالة فقد وردت فى كتب التراجم القديمة بعناوين مختلفة. لذا فهو يعمل على تحديد العنوان الأصلى الذى أعطاه الفارابى لمؤلفه من خلال الفحص النقدى للأخبار التاريخية[٣١] ويقوم ثانيا باثبات صحة نسبة الرسالة للفارابى. "بعد تحقيق عنوان الرسالة وبيان أن للفارابى رسالة بهذا العنوان، ويرى من الضرورى الانتقال إلى اثبات أن "المادة" التى بين أيدينا هى من تأليفه يقينا[٣٢] ولذا فهو يقابل موضوعات الرسالة بما فى مؤلفات الفارابى من موضوعات وقضايا وعبارات حتى تتبين مدى التماثل والتشابه بينهما وذلك فى الموضوعات التالية: تعريف السعادة، سبيل نيل السعادة، السمة الحيادية للطبيعة البشرية ـ الخلق عادة مكتسبة بالتكرار، دور التكرار والعادة فى "الأخلاق والكتابة"، طرق تعليم الفضيلة، التقابل بين الطب والأخلاق، الأمثلة على الفعل المتوسط الفاضل، أقسام القوة الناطقة والعلوم المتعلقة بكل واحد منها، معانى الفعل، فائدة علم المنطق والنحو، الأوائل والبديهات. ويحدد لنا أغراض المقارنات السابقة ونتائجها بقوله: "يتمثل الغرض من المقارنات السابقة فى تحديد النصوص المتطابقة أو شبه المتطابقة فى كل من "رسالة التنبيه" ومؤلفات الفارابى الأخرى المعروفة بحيث نتخذ من هذا الأمر عند ثبوته دليلا ممتازا على صحة نسبة الرسالة

التى نحققها للفارابى[٣٣]. ثم نتناول بعد ذلك زمن كتابة الرسالة بالمقارنة مع مؤلفات الفارابى ويرى أنها تأتى فى فترة متأخرة وتمثل أكمل وأنضج كتاباته.

ويتناول فى الفصل الثانى مصادر رسالة التنبيه على سبيل السعادة أولا فى مؤلفات الفارابى. ثم فى المصادر العربية الاسلامية ثم فى المصادر اليونانية، فهناك فى الرسالة تأثير بأفلاطون، الذى بحث تحت عنوان "الخير" ما سيعالجه أرسطو تحت عنوان "الغاية الانسانية"، ويعالج الفارابى الخيرات كأصناف من الغايات موفقاً بهذا بين موقفى أفلاطون وأرسطو. ويؤكد د. سحبان أن النظريات والعبارات الواردة فى رسالة التنبيه تجسد الروح الأرسطية تجسيدا واضحا[٣٤]. وبعد أن يبين الموضوعات والمواضع التى تتأثر بها الأخلاق عند الفارابى بالارسطية يكرس فقرة هامة لبيان أثر كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" فى "رسالة التنبيه"[٣٥].

ويبين فى الفصل الثالث أثر رسالة التنبيه على سبيل السعادة" فى الفكر الفلسفى فى الإسلام . لقد ظلت "رسالة التنبيه" فى حدود الشواهد الموضوعية المتاحة لنا ـ مؤثرة فى الفكر الفلسفى فى الإسلام قرونا ثلاثة. وربما يرجع امحاء تأثيرها بعد هذا التاريخ إلى هيمنة اللاعقلانية الصوفية على العقل المسلم عموما. ولقد استطاع المؤلف أن يقف على بعض المؤلفات التى نقلت عن "الرسالة"[٣٦] نصوصا طويلة أو قصيرة، عبارات أو أفكار، ويبين أن كل هذه المؤلفات التى يذكرها لنا لم تذكر اسم الفارابى من قريب أو بعيد. نجد ذلك لدى كل من:

يحى بن عدى (٢٨٠ ـ ٣٦٤هـ)، أبو سليمان المنطقى السجستانى (ت ٣٨٠هـ)، أبوالحسن العامرى (ت ٣٨١هـ)، أبو عبد الله الخوارزمى (ت ٣٨٧هـ ـ ٩٩٧م) الراغب الاصفهانى (ت ٥٠٢هـ). أبو حامد الغزالى (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) ابن باجة (ح ٤٠٠هـ ـ ٥٣٣) الشهرستانى (٤٧٩ ـ ٥٤٨هـ) موفق الدين عبد اللطيف البغدادى (٥٥٧ ـ ٦٢٩هـ) ابن أبى الربيع، ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ).

ويصف فى الفصل الرابع مخطوطات رسالة التنبيه على سبيل السعادة ويبين أسس تحقيق النص[٣٧]. ويقدم فى الفصل الخامس عرض عام لموضوع رساله التنبيه، فالرسالة تعالج عددا كبيرا من القضايا الفلسفية المختلفة بإيجاز ودقة يحددها لنا الدكتور خليفات فى الآتى:

أولاً: القيمة الذاتية .　　　　ثانيا: كيفية نيل السعادة.

ثالثا: شروط الجميل.　　　　رابعا: القدرات الانسانية وصلتها بأفعالنا.

خامسا: نظرية الوسط الفاضل، وتتناول: ماهية الوسط الفاضل، كيفية الوصول إليه، التحقق من فعل الوسط الفاضل، التحذير عن اشباه الوسط الفاضل، أقسام اللذة.

سادسا: تصنيف المدركات والصنائع والعلوم. وتشمل أقسام الفلسفة، صناعة المنطق، المنطق والنحو، أوليات المنطق.

ثم يقدم لنا نص الرسالة محققا(٣٨) تحقيقا يتسم بالدقة اعتمادا على مخطوطات تسعة توجد للرسالة.

خامسا: ناجى التكريتى والتفسير الأفلاطونى للأخلاق فى الاسلام

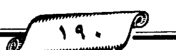
ويسهم الدكتور ناجى التكريتى، وهو من الأساتذة العراقيين المتعمقين فى درس الفلسفة الأخلاقية بعدد من الدراسات عن الفلسفة الأخلاقية عند مفكرى الاسلام، وقد تنوعت أبحاثه بين الدراسة والتحقيق وتعددت كتاباته بالعربية والانجليزية. ويمكن أن نشير إلى اسهاماته فى مجال فلسفة الأخلاق والتى تتمثل فى الآتى:

- الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام(٣٩).
- الفلسفة السياسية عند ابن أبى الربيع وتحقيق "سلوك المالك فى تدبير الممالك"(٤٠).
- فلسفة الأخلاق، الفصل الرابع من كتاب حضارة العراق.
- أصل الدولة والمجتمع عند الفارابى، دراسات عربية وإسلامية ، بغداد ١٩٨٣.
- أالأخلاق فى الجاهلية، حولية كلية الأداب جامعة بغداد ١٩٨٣ بالانجليزية.
- ابن حزم بين الدين والفلسفة فى كتاب الأخلاق، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد ١٣ عام ١٩٧٦.
- المعنى الأخلاقى للصداقة فى الفلسفة الاسلامية، مجلة المجمع العلمى العراقى، المجلد الحادى والثلاثون، عام ١٩٨٠.

يهتم الدكتور التكريتى برصد الفكر الأخلاقى العربى الاسلامى بمعناها الرحب الذى يشمل ما يطلق عليه أرسطو العلوم العملية؛ الأخلاق والسياسة كما يظهر فى دراسته عن ابن أبى الربيع والفارابى، بل يحاول أن يؤسس للأخلاق الاسلامية بما سبقها لدى العرب فى الجاهلية كما نجد فى بحثه عن فلسفة الأخلاق فى كتاب حضارة العراق، الذى يبدأ بتمهيد فى معنى وتعريف الأخلاق، ثم بيان الأخلاق العربية قبل الاسلام كما تجلت فى الأمثال والأشعار التى أوضحت لنا المثل العليا العربية مثل: الشجاعة وإكرام الضيف وحفظ العهد وضبط النفس عند الغضب، ثم يتناول الأخلاق القرآنية والأخلاق فى الحديث النبوى، ويقف عند بعض الشخصيات الأخلاقية فى الاسلام مثل: الحسن البصرى والجاحظ والماوردى حتى يصل إلى فلاسفة الاسلام[٤٢]. ونجد أيضا الاهتمام بالأخلاق فى الجاهلية فى دراسة بالانجليزية تحمل نفس العنوان.

إلا أن الملاحظ فى دراسات التكريتى الاهتمام بفلاسفة المسلمين الذى يوسع من فهمنا لهم حتى يشمل مفكرى الاسلام من: فلاسفة ومتكلمين وفقهاء وصوفية وأدباء. ويتضح ذلك فى كتابه الأساسى "الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام"، ومع هذا فالملاحظ عليه فى كتاباته تأكيده الدائم على الأسس اليونانية للفلسفة فى الإسلام وعدم تصور فلسفة اسلامية ذات خصوصية مستقلة عن جهود اليونان، ومن هذا المنطق نعرض لكتابه الذى يؤكد هذه الحقيقة بل يقصرها فقط على النزعة الافلاطونية ذات التأثير القوى على مفكرى الاسلام. لقد كان الرأى السائد عند "رينان" و "مونك" ، ويسعى التكريتى إلى معارضة ذلك، حيث يرى تيارا أفلاطونيا قويا يسير بجانب التيار الارسطى ولا يقل عنه قوة وأهمية، بل أنه يرى أن الفلاسفة المشائين فى الاسلام يبتعدون عن أرسطو ويسيطر عليهم أفلاطون خاصة فى مجال الأخلاق والسياسة. وهناك من مؤرخى الفلسفة الثقات من تبينوا ذلك مثل: الشهرستانى من القدماء وبينس من المستشرفين ومحمود الخضيرى من المحدثين.

ويوضح التكريتى هذه الدعوى التى يقوم عليها بحثه خلال اثنى عشر فصلا تتناول على التوالى: الأخلاق الأفلاطونية اليونانية، فلسفة أرسطو الأخلاقية الوسائط



التى انتقل بها فكر افلاطون إلى المسلمين عبر المدارس الافلاطونية غير الاسلامية، الأخلاق عند ابن المقفع ثم مدرسة الكندى الفلسفية التى تضم: البلخى، ابن كرنيب، أبو بكر الرازى فى الفصل السادس، ومدرسة السجستانى: ابن عدى، ابن الخمار، العامرى، التوحيدى فى الفصل السابع، والفلاسفة المشائين: الفارابى، ابن سينا، أبو البركات البغدادى، مسكويه، ابن باجة، ابن طفيل ويخصص الفصل التاسع لغلاة الشيعة الاسماعيلية. وتأتى الفصول الثلاثة الأخيرة لتناول أثر أفلاطون فى الفقهاء والمتكلمين والصوفية، فالصوفية على اختلاف مدارسهم كانوا يرون فى أفلاطون شيخهم الأكبر ومعلمهم الأول.

إلا أن هذه الدعوى تحتاج إلى النقاش سواء فى فحواها العام أو فى تفصيلاتها الجزئية خاصة أنها تقوم على منهج "التأثير والتأثر" الذى يحتاج بدوره إلى نقاش، حيث تكتنفه كثيرا من المحاذير وتحيط به عديد من المخاطر. والسؤال الآن ليس أيهما أكثر تأثيرا فى الفلسفة الاسلامية أفلاطون أم أرسطو؟ فليست مهمتنا هى دحض هذه الفكرة أو إثبات الفكرة المقابلة القائلة بأرسطية التفكير الأخلاقى عند مفكرى الاسلام. بل قضيتنا تنحصر فى ما هى خصائص الفلسفة الأخلاقية عند مفكرى الاسلام؟ وإلى أى مدى كانت متأثرة باتجاهات يونانية سابقة عليها؟ وما هى ملامح هذه الاتجاهات؟ وعلاقتها بالحضارة العربية الاسلامية التى كان خصوصيتها ونسقها الأخلاقى المستمد من الحضارة الاسلامية وعلومها المختلفة. وهذا يستدعى منا مناقشة فصول الكتاب وما جاء فيها من قضايا.

يتناول الفصل الأول من الدراسة "الأخلاق الأفلاطونية فى الفلسفة اليونانية" فى عدة فقرات يؤخذ عليها عدم الالتفات إلى التراث الأخلاقى الشرقى السابق عليها[٤٤] فهى تبدأ بالشعراء الأوائل هوميروس وهزيود، والطبيعيين الأوائل ثم الأورفية والفيثاغورية، ويتوقف عند السفسطائيين الذين مهدوا لقيام علم الأخلاق. وفى الفقرة الثانية الأخلاق السقراطية حيث يتابع جملة مؤرخى الفلسفة فى القول أن سقراط مؤسس علم الأخلاق. ثم يتحدث عن أفلاطون السقراطى ومصنفاته الأخلاقية، ويؤخذ عليه أغفاله أهم محاورات أفلاطون الأخلاقية (الجمهورية) ثم يعرض للطبيعة والأخلاق، ثم النفس، ونظرية المثل، فالفضيلة، وفى الفقرة التاسعة

الفن والأخلاق وأخيراً السياسة والأخلاق. ويخصص الفصل الثانى لبيان "فلسفة أرسطو الأخلاقية".

ويحدثنا عن المدارس الأفلاطونية غير الاسلامية فى العالم الاسلامى: الصائبة، البراهمة، الديصانية والكنائس المسيحية، الهرامسة، ويفصل الحديث عن فرق الصائبة، ويذكر علمائهم وفى رصده لهذه المدارس يوضح اهتمامها بالفلسفة اليونانية عامة وفلسفة أفلاطون خاصة. أما تأثير أفلاطون فى مفكرى المسلمين فى مجال الأخلاق فهو مالم يذكره ولا يذكر كيف كان هذا التأثير ومداه. وفى الفصل التالى يبين "انتقال التراث الأفلاطونى إلى العالم الاسلامى" يشير فيه إلى أن هذا الاتصال الهام تم مبكرا بين العرب قبل الاسلام وبين اليونان، والاتصال الهام بدأ فى عهد الأمويين، وأفلاطون بالذات عرفه المسلمون مبكرا فى زمن خالد بن يزيد. ويأتى الفصل الخامس وهو من أصغر فصول الكتاب عن "عبد الله بن المقفع" الذى حرص المؤلف على الحديث عنه بين مفكرى الاسلام(٤٥). وتمثل الفصول التالية أفلاطون الأخلاقى عند فلاسفة المسلمين.

يتناول الفصل السادس مدرسة الكندى الفلسفية؛ أول مدرسة أفلاطونية فى العالم الاسلامى، والكندى أول فيلسوف اسلامى على النسق اليونانى. وقد كان يتصور أنه فيلسوف مشائى خالص، لكن المؤلف يرى أن ظهور رسائله وطبعها القى أضواء كثيرة على حواش فلسفته ولاشك أن جزءا كبيرا وهاما من هذه الفلسفة أرسطوطاليسى، ولكن هناك جزء منها لا يقل فى كمه وأهميته عن الجزء الأرسطى بحيث يمكننا أن نقول أن أساس فلسفة الكندى وركائزها أفلاطونى. ويرى التكريتى أن أوضح أثر لأفلاطون على الكندى هو نظريته فى النفس فهى عند جوهر روحانى الهى بسيط خالد، أى كما ذهب أفلاطون. والكندى يذكر تقسيم أفلاطون لقوى النفس إلى: النفس الشهوانية والغضبية والعقلية، أما عن خلود النفس فيبرهن عليه الكندى بدليل أفلاطون(٤٦) ويتناول مدرسته الفلسفية أو من تابعه، وأول هؤلاء هو أبو زيد البلخى الذى يظهر لنا من حديث التوحيدى فيلسوفا توفيقيا له كتاب فى "أخلاق الأمم" والظاهر من اسلوب البلخى أنه أقرب إلى طريقة الادباء منه إلى الفلاسفة، ثم يحدثنا عن ابن كرنيب، ثم يتناول أخيرا أبو بكر الرازى فـ

"فلسفة الرازى أفلاطونية واضحة بل لعله يمثل مدرسة أفلاطونية كاملة بين مفكرى الاسلام. ويذكر لنا التكريتى آثر أفلاطون فى فلسفة الرازى الميتافيزيقية والطبيعية ثم فى فلسفته الأخلاقية، ذلك الأثر الذى يظهر فى كتابه "الطب الروحانى" "طب النفوس" والهام فى حديثه عن الرازى هو بيان تأثيره فى الفيلسوف الأخلاقى المشهور مسكوية، الذى اهتم بكتب الرازى خاصة الطب الروحانى؛ ورسالته فى اللذة لها أثر واضح فى كتابه "تهذيب الأخلاق" وفى رسالته فى اللذات والآلام. وفى رسالة الحسن بن الهيثم فى "طبيعة اللذة والألم"، وله أيضا تأثيره على إخوان الصفا ويحيى بن عدى، وبهذا يكون الرازى أكثر أفراد هذه المدرسة تأثيرا وتصنيفا فى الأخلاق بما لا يقاس بما لدى زميليه البلخى وابن كرنيب.

ويدور الفصل السابع على مدرسة السجستانى الفلسفية: يحيى ابن عدى، ابن أبى زرعة، التوحيدى، ابن الخمار ابن أبى السمح ومسكويه والعامرى، والغريب أن يطلق عليها اسم السجستانى مع أن بن عدى من أساتذته. وقد بنى أعضاء المدرسة الأخلاق على معرفة النفس وخلودها كما تظهر لدى أفلاطون. "أما عن أفلاطونية السجستانى، فالواقع أنه اطلع على الفلسفة اليونانية بصورة عامة إلا أنه لم يكن أرسطيا بل كان أفلاطونيا واضحا. ويظهر أثر أفلاطون عليه واضحا فى معالجته للنفس. أما السعادة عنده فتأتى من طريق الابتعاد عن الشهوات والتوجه نحو العقل.

والشخصية الثانية وهو فى الحقيقة — يعد — رأس المدرسة هو يحيى بن عدى[٤٧] وما يهمنا هو كتابه "تهذيب الأخلاق" الذى يعتبر من الكتب الرائدة فى مجال فلسفة الأخلاق، فالمؤلف عاش فى القرن الرابع الهجرى بينما الكتابات الأخلاقية ازدهرت بعد هذا التاريخ. ويولى التكريتى ابن عدى عناية خاصة ويحقق كتابه وينشره بالانجليزية. وابن عدى يؤمن أن الانسان يتميز بالعقل والفكر وعليه الا يتبع هواه فيميل عن طريق الكمال الذى لا يأتى ألا عن طريق الارتياض بمكارم الأخلاق والابتعاد عن المساوىء. ويرى أن سبب اختلاف الأخلاق عند الناس هى النفس. وحين يعالج الفضائل والرذائل يذكر عشرين فضيلة وما يقابلها من الرزائل ويرى أن على الانسان أن يتفقد عيوبه ويحاول اصلاحها ويتبع

الأخلاق المحمودة ويعتادها ويتخلق بها. والانسان التام عنده هو الذى لم تفته فضيلة من الفضائل ولم تشنه رذيله من الرذائل.

ثم يعرض لبقية أفراد المدرسة ويذكر ابن الخمار حياته وكتبه، ويتحدث عن الوجود وأنواعه ومعرفة الله ولا يذكر لنا اسهاماته الأخلاقية أو إن كانت له اسهامات. ثم يتناول العامرى صاحب كتاب السعادة والاسعاد فى السيرة الانسانية.. الذى يجمع بين دفتيه آراء أخلاق جامعة لمفكرى الغرب والشرق واليونان. ويؤكد على أفلاطونية العامرى فى أمر سعادة الانسان وتوازن قوى النفس والحياة الفاضلة، واللذة عند العامرى، وهى اللذة العقلية لأنها لذة المعرفة. وهو يفرق بين الخير والشر معتمدا على أفلاطون. وينتقل المؤلف من الحديث عن الأخلاق إلى الحديث عن السياسة عند العامرى، وهى تنقسم إلى ثلاثة أقسام: سياسة الرئيس لنفسه والثانى وأسرته والثالث أمر رعيته، وهذا التقسيم الثلاثى يتفق ومفهوم العلوم العملية عند أرسطو، الذى ينقسم إلى رياضة الانسان لنفسه (الأخلاق) وأهل منزله (تدبير المنزل) ورعاياه (السياسة) وهذا إن صح يؤكد أرسطية العامرى وتلك حقيقة.

ويتناول فى النهاية أبو حيان التوحيدى الذى اطلع على الفلسفة اليونانية ونجدها فى كتاباته المتعددة: المقابسات، الامتاع والمؤانسة، الهوامل والشوامل.

ويخصص الفصل الثامن لبيان أثر أفلاطون فى الفلاسفة المشائين(٤٨) ويميز الدكتور التكريتى بين أرسطيتهم فى الميتافيزيقا والمنطق والطبيعيات وأفلاطونيتهم فى السياسة والأخلاق. وبالطبع هذا ينطبق على أول الفلاسفة الذين يعرض لهم وهو الفارابى الذى كان لأفلاطون أثر كبير عليه فى الأخلاق والسياسه. وينطبق نفس القول على ابن سينا، الذى يتابع أرسطو فى أكثر كتبه إلا أنه أفلاطونى مع أفلاطونية محدثة فى رسائله فى النفس، ورسائله القصصية: رسالة الطير، سلامان وابسال، حى بن يقظان. ويتحدث عن السعادة والمراحل الموصلة إليها. ويعرض لنظرية ابن سينا فى النفس، لكى يقيم على أساسها نظريته الأخلاقية التى تأثر فيها بأفلاطون. وما حدثنا به عن الفارابى وابن سينا نجده فى حديثه عن أبو البركات البغدادى، الذى يحرص على بيان أفلاطونيته وإن كان حديثه عنه ينصب على النفس لا الأخلاق.

ويتوقف ــ بعد ذلك ــ عند مسكويه الذى اتجه إلى الأخلاق اتجاها كاملا وألف فيها عدة كتب: "تهذيب الأخلاق"، و"الفوز الأصغر"، "السعادة". درس الفلسفة وتأثر بها بالإضافة لتضلعه فى الثقافة الفارسية ويعترف التكريتى أن مسكويه أقرب إلى أرسطو فى كليات فلسفته إلا أنه يقترب كثيرا من فلسفه أفلاطون. وماذا لو كانت الأخلاق هى كليات فلسفته؟ ثم يشير إلى تأثر ابن باجة وابن طفيل بأفلاطون ويستثنى من ذلك ابن رشد الذى لا يذكره فى سياق حديثه عن الفلاسفة المشائين.

ويرصد فى الفصل التاسع "أفلاطون عند غلاة الشيعة الاسماعيلية، خاصة أحمد الكيال (الذى يقول بالمثال الأفلاطونى، والقرامطة كما يبدو فى رسائل جابر بن حيان تأثيرا أفلاطونيا. ورسائل إخوان الصفا وهى عمل اسماعيلى بحت كان يتخذ أداة لنشر الدعوة ذات أثر أفلاطونى فيما يتعلق بالنفس. ويدور الفصل العاشر "حول أفلاطون الأخلاقى عند الفقهاء، ويعرض نماذج من تأثروا بأفلاطون خاصة (الحب الأفلاطونى) الذى يتضح فى كتاب الفقيه ابن داود الظاهرى وطوق الحمامة لابن حزم. ثم يشير إلى أهم الأفكار الأفلاطونية فى كتاب الأخلاق لابن حزم، والروح لابن القيم الجوزية؛ إذ كان الكتابان أثر أفلاطونى واضح. ويتناول فى الفصل الحادى عشر "أثر أفلاطون فى علم الكلام" خاصة وأن علم الكلام يمثل عند البعض الحركة الفلسفية الحقيقية فى الاسلام. ويلاحظ أن علماء الكلام لم يأخذوا بآراء أرسطو بل على العكس حاربوه حربا عنيفا، ومن هنا اتجه علماء الكلام إلى أفلاطون. ويتناول التكريتى تأثير أفلاطون على كل فرقة كلامية ويبدأ بالأشاعرة وخاصة الجوينى، فى قوله بخلود النفس وروحانيتها، وهى النظرية التى سيأخذ بها باقى الأشاعرة خاصة الغزالى. ويظهر أثر أفلاطون لدى المعتزلة. أن هناك تقاربا بين أفكار المعتزلة فى الاختيار وحرية الارادة وبين أفلاطون.

ويخصص الفصل الأخير لأثر أفلاطون الأخلاقى فى التصوف فقد عرف الصوفية نظريته فى خلود النفس خلال "فيدون". وقد كان أفلاطون المبشر الأول والبانى الحقيقى لعلم الأخلاق. والتصوف ــ فى نهاية الأمر ــ مذهب أخلاقى لتطهير النفس، بل أن تعريفات الرسالة القشيرية للتصوف التى جاءت على لسان كبار صوفية أهل السنة هى تعريفات أخلاقية. وقد اتخذ الصوفية على اختلاف

مناحيهم من فكرة أفلاطون فى النفس أساسا لوضعهم فى المعراج الروحى. ويعرض لأبو طالب المكى، والغزالى الذى تظهر لديه الأخلاق الأفلاطونية. ثم ابن عربى الذى أقام نظريته الأخلاقية على نظرية الوجود، فوضع فكرة الانسان الكامل متأثرا بفكرة أفلاطون التشبه بالله، وعند ابن عربى الطريق إلى السعادة النفسية هو المعرفة الحقة، وهو أميل إلى المذهب الأفلاطونى. ويعرض لابن سبعين الذى يذكر أفلاطون فى رسائله. ويتناول آراء ابن سبعين فى النفس التى تتشابه وآراء أفلاطون. ثم السهروردى المقتول، الذى يرى فى أفلاطون أمام الحكمة، ويقول "رئيسنا أفلاطون صاحب الأيد والنور". وينهى الفصل بالحديث عن ابن عطاء الله السكندرى وأفلاطونيته. وفى خاتمة قصيرة جدا يؤكد على دعواه الأساسية بوجود تيار أخلاقى أفلاطونى شمل معظم مفكرى الإسلام على اختلاف مدارستهم وعصورهم.

والحقيقة أن التكريتى فى جهده هذا يؤرخ لتاريخ الفلسفة الأخلاقية فى الإسلام وهو ميدان كتب فيه عديد من الدراسات، ويتضح هذا فى دراسته عن الأخلاق التى قلل فيها أو بمعنى أدق لم يتعرض لتلك الفكرة التى حاول التأكيد عليها فى دراسته التى تناولناها.

سادسا : المذاهب الأخلاقية فى الاسلام :

نتناول فى هذه الفقرة ما قدمه كل من عبد الحى قابيل فى "المذاهب الأخلاقية فى الاسلام"[٤٩] دراسة فى مذهب الواجب والسعادة، وحامد طاهر فى "الفكر الأخلاقى فى الاسلام"[٥٠] الذى يوسع من مجال دراسة الفلسفة الأخلاقية لتشمل الفكر بمعناها الواسع.

يؤكد قابيل فى كتابه وجود فلسفة أخلاقية إسلامية، ويرى أن من الظلم انكار هذا الجانب الهام "بعد الدراسات المتعددة التى أعدها الباحثون فى مجال فلسفة الأخلاق الاسلامية، يعد من باب التجاوز القول أنه لا توجد فلسفة أخلاقية فى الفكر الاسلامى كما يعد من الجور إهمال هذا الجانب الأصيل فى الفلسفة الاسلامية[٥١] وبالطبع تختلف هذه المذاهب الأخلاقية عن الأخلاق القرآنية، ذلك لأن المؤلف يؤكد على وجود عناصر أخرى يونانية وغيرها مع المصادر الاسلامية. و "لا يمكن

لأحد أن ينكر أن لهذه الفلسفة أصولا عميقة مردها الكتاب والسنة أولا" لكنه يضيف إليها ما سرى إلى التراث الاسلامى من تعاليم الشعوب التى اعتنقت الاسلام فضلا عما أقره الاسلام من سنن العرب فى الجاهلية وما انتقل إلى الثقافة الاسلامية من ثقافة يونانية ورومانية أو حكم هندية وفارسية" وهو هنا يختلف عمن يكتفون فقط بالقرآن والسنة. ويكرر هذا المعنى ثانية فى قوله: لقد أشرنا من قبل إلى عناية الكتاب والسنة بهذه الناحية، ولكن من الخطأ أن نزعم أن هذين المصدرين الدينين يقدمان مذهبا أو مذاهب أخلاقية مكتملة فهما بلا شك دعامة لهذه المذاهب لكن علينا أن نلتمسها فى عمق وتفصيل لدى المفكرين الاسلاميين"[٥٢].

وأهمية هذه الدراسة بالإضافة إلى متابعتها للجهود الأخلاقية لدى الشعوب الأخرى خاصة اليونان كمصدر للمذاهب الأخلاقية تأتى من التحليل الذى يقدمه المؤلف فى المقدمة، والذى يحدد اتجاهين أساسيين فى الأخلاق الاسلامية: الأول هو الاتجاه العملى السلوكى الذى نجده فى كثير من كتب الوصايا والنصائح والتوجيهات اعتمادا على الكتاب والسنة، وتحمل معظم مؤلفات هذا الاتجاه عنوان "مكارم الأخلاق" كما لدى ابن أبى الدنيا، والخرائطى، والطبرسى. ويشير إلى نموذجين فى هذا الاتجاه ابن حزم ورسالته "مداوة النفوس"، والغزالى وكتابه "أحياء علوم الدين"، الذى يعد بحق المرجع الأول لدراسى الأخلاق العملية فى الاسلام ويذكر من دراسات المعاصرين كتاب جاد المولى "الخلق الكامل" والدراسة الأكثر عمقا للدكتور دراز "دستور الأخلاق فى القرآن".

والاتجاه الثانى (النظرى) الذى يعرض للقضايا والنظريات الأخلاقية كنظرية الخير والشر وفكرة الارادة والمسؤولية أو الثواب والعقاب أو نظرية الواجب والسعادة. وقد عرض لهذه المشكلات الفلاسفة المشائين العرب. وهو يرى أن الأخلاق العملية لما لها من صبغة دينية ظاهرة وأن طغت على الأخلاق النظرية فإنها لم تلغها"[٥٣]. ويرى أن هذا الاتجاه النظرى الذى كتب فيه عديد من الدراسات الجادة لا يزال ذا سعة، ويحتاج إلى دراسة شاملة تلم شعثه وتبرز أوضح معالمه[٥٤]. ويبدو أن المؤلف يندب نفسه للقيام بهذه المهمة وبعبارة أخرى فإن كتابه يندرج تحت هذا الاتجاه الذى كتب فيه عبد العزيز عزت عن مسكويه، ومحمد يوسف موسى عن "فلسفة الأخلاق فى الاسلام"، وأحمد صبحى فى "الفلسفة الأخلاقية بين العقليين والذوقيين".

ويدور بحثه حول المذاهب الأخلاقية الكبرى وأخصها مذهب الواجب ومذهب السعادة. وقد قسم الدراسة إلى قسمين الأول ينصب على مذهب الواجب فى الاسلام؛ يبين فى الفصل الأول مدلوله وخصائصه وفى الثانى مصدر الالزام به وفى الثالث القانون الأخلاقى فى الاسلام وعالج الثانى مذهب السعادة عرض فى الفصل الأول الاتجاهات الرئيسية للسعادة عند اليونان وفى الفصل الثانى السعادة فى الكتاب والسنة وفى الثالث السعادة عند المتصوفة المسلمين وفى الرابع السعادة عند الفلاسفة المسلمين خاصة: الفارابى وابن سينا ومسكويه وابن باجه وابن طفيل.

ويرى حامد طاهر أيضا أن "الفكر الأخلاقى فى الاسلام" ما زال رغم كثرة ما كتب فيه أشد الجوانب حاجة إلى اهتمام الدراسين المعاصريين فى العالم الاسلامى ليس فقط لأنه أولى من بقية الجوانب الأخرى وأكثرها خصبا وأشدها علاقة بحياة المجتمعات التى تعيش فيها، وأنما أيضا لأنه أكثرها غموضا وأقربها التصاقا بالحياة. ويرى أن الجانب الأخلاقى فى الاسلام يحتاج لكثير من الضبط والتحديد، ويثير بعض الأسئلة التى مازالت تمثل ثغرات فى علم الأخلاق الاسلامى مثل: ما هى حدود الطابع الفردى والجماعى فى الأخلاق الاسلامية وكيف يمكن إقامة الانسجام بينهما(٥٥).

ويتساءل إذا كان الاسلام قد قدم مذهبا أخلاقيا متكاملا فما هى مصادر هذا المذهب؟ وكيف يمكن استخلاصه وصياغته تمهيدا للدعوة إلى تطبيقه فيما بعد؟ ويرى أن محاولة الاجابة عن مثل هذه الاسئلة هى ما يجب أن تتجه إليه بالعمل جهود الدراسين المحدثين من أجل تحديد علم الأخلاق الاسلامى فى وقتنا الحاضر. ويرى أن الفكر الأخلاقى فى الاسلام لا يقتصر وجوده على أعمال الفلاسفة المسلمين وحدهم وإنما هو متناثر فى كتابات الأدباء والفقهاء والصوفية والوعاظ وعلماء الكلام، وهذا الفهم الجديد يضع الدارسين المحدثين على مصادر إسلامية أصيلة تتناول الأخلاق على عكس ما جرى عليه الدارسين حتى وقت قريب من اعتبار أن مسكويه أكبر ممثل للأخلاق فى الاسلام.

ويقدم حامد طاهر فى كتابه عدة نماذج تقوم على مسلمة أولية فى علم الأخلاق .. وهى أن الخلق فى تحليله البسيط عبارة عن دافع وسلوك ومن هذه

المسلمة يمكن أن نميز بسهولة فى هذه النماذج عدة دوافع أخلاقية مثل (الحسد، البخل) وعدد آخر من السلوك الأخلاقى مثل: (آداب المجالسة، آداب العالم والمتعلم)[٥٦]. يسعى حامد طاهر إذن إلى توسيع دائرة المنابع أو المصادر التى يستقى منها الدارسون عناصر هذا الفكر فجاءت بعض النماذج من كتابات الأدباء (ابن المقفع والجاحظ) وبعضها من الصوفية (المحاسبى والحكيم الترمذى) وبعضها من الفقهاء (ابن حزم) ولكنها جميعا نماذج أخلاقية فى المقام الأول. وقد قدم لكل نموذج نبذة مختصرة عن الكاتب مع التركيز بصفة خاصة على منهجه.

وترتبط هاتين الدراستين بمجموعة أخرى من الدراسات تتناول الأخلاق فى إطار تاريخ الفلسفة أو تدرس فى سياق واحد الأخلاق الاسلامية مع أخلاق الفلسفة العربية، ويمكن أن نشير بإيجاز إلى بعض هذه الدراسات ونذكر أولا دراسات الدكتور كمال جعفر الأخلاقية، وهى: "فى الفلسفة والأخلاق" ١٩٦٨[٥٧] و "دراسات فلسفية وأخلاقية"[٥٨] ١٩٧٧و "مدخل إلى الأخلاق"[٥٩] ١٩٨٠ وهو القسم الثانى من كتابه فى الفلسفة والأخلاق. حيث يعرض فى خمسة فصول للأخلاق بشكل عام الأول مقدمات حول علم الأخلاق تمهيد ومقدمات، ويتناول الفصل الثانى الأخلاق فى الفكر اليونانى. والثالث "الأخلاق فى الأفلاطونية المحدثة، والرابع الأخلاق فى الفلسفة الحديثة، والخامس الأخلاق فى المحيط الاسلامى فى ميادين: الفلسفة وعلم الكلام والتصوف.

ويؤكد المؤلف فى المقدمة حرصه على تقديم العمل فى صورة مقارنة حيث تخير أهم النقاط وأدق الفترات التى تمثل نقاط التحول فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية. والحقيقة أن العمل يتضمن دراسة هامة عن الأخلاق فى الأفلاطونية المحدثة ربما تكون الوحيدة فى اللغة العربية وقد أفاد كمال جعفر الدراسات الأخلاقية من خلال مؤلفاته ومن خلال إشرافه على عدة أبحاث هامة فى فلسفة الأخلاق فى الاسلام مثل:

بحث مقداد يالجن: فلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية.
بحث محمد يوسف بن الحاج: المنهج الصوفى فى الأخلاق.
بحث أبو اليزيد العجمى: الوجهة الأخلاقية لصوفية القرن الثالث الهجرى.

ونجد نفس الموقف لدى الدكتور محمد عبد الستار نصار فى كتابه "دراسات فى فلسفة الأخلاق"(٦٠) الذى يرى أن الأخلاق هى الأساس فى بناء الأمة، ولن يتأتى ذلك إلا إذا تكون لدينا رصيد من الدراسة النظرية لهذا العلم ومن هنا فهو يقدم دراسته هذه من أجل إبراز أهم الاتجاهات السائدة فى الأخلاق والموازنة بينها ونقدها مع بيان أصولها وما يتصل بذلك من مباحث الدراسة النظرية وبجانب هذا يتناول الجانب العملى للأخلاق الذى يتجلى فى دراسة الفضائل والحقوق والواجبات. وهو لا يغفل الجانب التاريخى لعلم الأخلاق وتطوره منذ القديم حتى عصورنا الحاضرة وإن كان هذا الجانب لا يأخذ نفس درجة الاهتمام التى يوليها المؤلف للجانب الموضوعى. لذلك تأتى دراسته فى قسمين الأول: الجانب الموضوعى ويقع فى ثلاثة عشر فصلا والثانى التاريخى فى ستة فصول.

يتناول الفصل الأول من الباب الأول مدخل عام إلى علم الأخلاق يعرض لتعريفه وموضوعه وتقسيمه إلى نظرى وعملى وغايته وثمرته وصلته بغيره من العلوم ويعرض الفصل الثانى لمشكلة الأخلاق بين المعيارية والواقعية والثالث الأخلاق بين النظرية والتطبيق والرابع الحقيقة الأخلاقية بين الاطلاق والنسبية. والخامس للخلق: تعريفه وتكوينه ويدور الفصل السادس حول الوراثة والبيئة وأثرهما فى تكوين الخلق، ويخصص السابع لـ "مقياس الواجب"، والثامن "مقياس الغاية"، والتاسع "مقياس الكمال"، والعاشر "الضمير"، والحادى عشر "المثل الأعلى"، والثانى عشر "العلاقة بين الفرد والمجتمع"، والثالث عشر "الأخلاق العملية".

ويخصص القسم الثانى للجانب التاريخى فى دراسة الأخلاق فى ستة فصول الأول منها "الأخلاق فى بلاد الشرق" يليه البحث الخلقى عند الأغريق والرومان وهو الفصل الثانى والفصل الثالث الأخلاق فى ظل المسيحية ويستفيض فى الفصل الرابع فى الحديث عن الأخلاق فى ظل الاسلام حيث يعرض بعد التمهيد للأسس الأخلاقية كما جاء بها القرآن الكريم ويتحدث عن الالزام الخلقى والجانب العملى فى الأخلاق القرآنية، ثم الأخلاق عند مفكرى الاسلام: الكندى والفارابى وإخوان الصفا ومسكويه والغزالى وابن باجة وابن طفيل. ويدور الفصل الخامس حول "الفلسفة الخلقية فى العصر الحديث" ويمر سريعا فى الفصل السادس والأخير على الأخلاق فى الفكر المعاصر.

وتأتى دراسة د. مصطفى حلمى "الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام"(٦١) فى نفس الاطار، والمقصود بالفلاسفة هنا الفلاسفة الغربيين، ومن هنا تأتى الدراسة فى بابين: الأول فى ثلاثة فصول تشمل على التوالى : تعريف علم الأخلاق وصلته بالعلوم الأخرى، والثانى الأخلاق عند بعض فلاسفة اليونان: سقراط، أفلاطون، أرسطو والرواقية، والثالث يتناول "مذاهب أخلاقية فى الفلسفة الحديثة" يعرض فيه لمذهب المنفعة العامة وللأخلاق فى البراجماتية والأخلاق عند الفلاسفة الوضعين وفى الماركسية وأخلاق الضمير عند بطلر والواجب عند كانط.

ويتناول الباب الثانى فى فصلين المذاهب الأخلاقية فى الفكر الاسلامى يمهد فى الأول بكلمة عن المنهج ويعرض لمعالم القانون الأخلاقى فى القرآن الكريم: الفضيلة، الالزام الخلقى. ويدور الفصل الثانى حول حكماء الاسلام والقضايا الأخلاقية حيث يتناول الفرق بين الحكمة والفلسفة، المنهج عند الفلاسفة، أصول المنهج الأخلاقى لدى علماء المسلمين ويعرض لثلاثة حكماء الاسلام هم: الراغب الاصفهانى، ابن القيم الجوزية، عبد الحميد بن باديس.

سابعا : الأخلاق والعقيدة :

ويمكن أن نتناول أخيرا نوعية من الدراسات – وهى تمثل اتجاها مميزا لأساتذة كلية أصول الدين – تربط بين الأخلاق والعقيدة وبعض هذه الدراسات جماعى، والغرض النهائى منها تعلمي، ويمكن أن نعدد هذه الدراسات ونذكر منها: "أصول العقيدة الاسلامية والأخلاق" كتب قسم الأخلاق د. محمد عبد الستار نصار. وتناول فيه علم الأخلاق، الحقيقية الأخلاقية بين الأطلاق والنسبية، الخلق الطبيعة الإنسانية، الوراثة والبيئة وأثرها فى تكوين الخلق، الحكم الخلقى، المقاييس الخلقية، المسؤولية الخلقية ثم الضمير(٦٢). وتتشابه بعض موضوعاته مع ما جاء فى كتابه السابق الإشارة إليه.

وفى نفس الإطار نجد كتاب "دراسات فى الفكرى العقدى والأخلاقى فى الإسلام" أشراف لجنة فى كلية أصول الدين كتب الجزء الأخلاقى فيها الدكتور على معبد فرغلى (المقالة السابعة) حيث يبدأ بتعريف العلم وموضوعه وفائدته والأخلاق

والطب ثم الضمير والحكم الخلقى وتطوره ويعرض للأخلاق المسيحية وأخلاق ما بعد الطبيعة ثم الأخلاق الإسلامية(٦٣) ويميز بين ثلاثة أشكال من الأخلاق الإسلامية:

– اتجاه أسلامى أصيل مع ميل إلى الأسلوب الفلسفى لا يكاد يظهر (الغزالى).

– أتجاه إسلامى يعتمد على الفلسفة اليونانية نجده لدى مسكويه وابن سينا.

– اتجاه اسلامى خالص نجده لدى الماوردى.

ويتوقف فى النهاية عند الأخلاق فى القرآن الكريم ثم الأخلاق الصوفية.

والكتاب الثالث وهو جماعى أيضاً "أضواء على العقيدة الإسلامية والأخلاق" كتب الجزء الأخلاقى الدكتور محمد مصطفى(٦٤) (المقالة السادسة) يتناول فيها تعريف علم الأخلاق وموضوعه وعلاقته بغيره من العلوم وتقسيمه إلى نظرى وعلمى، وموجز عن تاريخ البحوث الأخلاقية ثم مقياس الحكم الخلقى والمذاهب المختلفة فى الأخلاق تحليل مادة خير فى القرآن الكريم.

ويعد كتاب الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار خير نموذج يعبر عن هذه الدراسات سواء كان ذلك فى كتابه الاساسى "العقيدة والأخلاق وأثرهما فى حياة الفرد والمجتمع"(٦٥). أو "المختصر فى العقيدة والأخلاق"(٦٦) يتناول بيصار فى قسمين العقيدة أولا فى أثنتا عشر فصلا، ثم الأخلاق ثانياً فى ستة فصول تعرض لتعريف الأخلاق ومناقشة التعريفات المختلفة له. ويعرض لموضوعه ويذكر فائدته وتقسيمه ويتوقف أمام الفطرة الإنسانية وآراء العلماء فيها. وفى الفصل الثانى يتناول الخلق ونشأته وتربيته وعوامل التأثير فيه والفصل الثالث يعرض لموضوع المسؤولية والسلوك ويخصص الفصل الرابع للخير والسعادة عند فلاسفة اليونان ويعرض نفس الموضوع لدى فلاسفة الإسلام فى الفصل الخامس حيث يعرض بإفاضة لمسكويه ويتناول الخير وأقسامه ووجوب التعاون لتحصيل الخير ثم السعادة والفرق بين الخير والسعادة. ويخصص الفصل السادس للإسلام والمال.

هوامش وملاحظات

١- كل هذه أسماء لكتابات أخلاقية سوف نتعرض لها بالتحليل فى هذا الفصل.

٢- محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبد الرحمن، القاهرة، ١٩٤٠.

٣- محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلاتها بالفلسفة الأغريقية مطبعة الأزهر، القاهرة ١٩٤٢. ط٢ مطبعة الرسالة، بالقاهرة ١٩٤٥، وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية.

٤- كتب عنه كل من : يوسف كرم فى المقتطف، وطه الساكت فى الرسالة، وأمين هلال فى البلاغ، وقد نقل لنا المؤلف بعض من آرائهم، ص ٤،٧.

٥- محمد يوسف موسى : مباحث فى فلسفة الأخلاق، مطبعة الأزهر، القاهرة، ١٩٤٣، دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٩٤٨.

٦- د. محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع فى تاريخ الأخلاق، جروس بروس، طرابلس لبنان ط١ ١٩٨٨ ص١٢-١٥ يقول أن هذا الكتاب لا يخلو من الجهد الشخصى لأنه لم يتقيد بالنقل عما كتب فى تاريخ الأخلاق فى المصادر الغربية، بل رجع أيضاً إلى تاريخ مصر وإلى دائرة المعارف الفرنسية وتاريخ الحضارات الأولى لقد صنع بعض مادته ونقل البعض الآخر، ص١٣ ويفضله على غيره، ص١٤.

٧- محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام، ص٣

٨- المصدر نفسه، ص٦

٩- د. أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى: العقليون والذوقيون أوالنظر والعمل، دار المعارف، القاهرة [١٩٦٩] ص١٥.

١٠- د. أحمد صبحى : ص١٠

١١- المرجع السابق ص١٨

١٢- يعتمد أحمد صبحى فى دراسته على ما قدمه كانط فى أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ويذكر لنا ذلك صراحة ص٢٣، فالنسق الأخلاقى الكانطى هو الذى سيطر على فلسفة الأخلاق. وإذا كان يميز بين المشكلة الأخلاقية فى نسق دينى وأنها تتباين الأخلاق تقف على ما حدده كانط من أصول وأعنى بها وجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة ولكنها تتسع لأصول أخلاقية أخرى يراها الفكر الإسلامى لازمة للسلوك، ص٣١. وجدير بالذكر د. محمد عبد الله دراز يعتمد فى دراسته دستور الأخلاق فى القرآن على الإطار الكانطى للفلسفة الأخلاقية.

١٣- ويحدد المؤلف منهجه فى البدء من أصول الاعتقاد وميتافيزيقا الأخلاق، ثم يجتاز مجال النظر فى مشكلات العمل أو قواعد السلوك التى يجب أن تستند إلى مصادرات أومسلمات تمكن من حل مشكلات العمل. المرجع نفسه ص٣٢-٣٣.

١٤- المرجع السابق ص٣٦،٣٧.

15- Fahkray : The paltonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics, Studia Islamica, 42, 1975, PP. 39-57.

١٦- د. ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية، ص ١٩١-٢٢٤ من الكتاب التذكارى عن أبو نصر الفارابى تصدير د. مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣.

١٧- تناول بعض الباحثين الجانب الأخلاقى عند ابن المقفع. انظر د. حامد طاهر : الفكر الأخلاقى فى الإسلام : نماذج تحليلية، الفصل الأول آداب المجالسة لابن المقفع ص١٠-٤٠، القاهرة ١٩٨٣ وأيضاً د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، الفصل الخامس، ص٢٠٣-٢١٧، دار الأندلس، ص٢ بيروت ١٩٨٢.

١٨- الحسن البصرى : رسالة القدر، تحقيق رتير H. Ritter فى مجلة Der Islam xxl، ١٩٣٣ص٦١-٨٢. وفى ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى، الأهلية للنشر والتوزيع ط٢، بيروت، ١٩٨٦، ص١٧-٢٨.

١٩- القاضى عبد الجبار المعتزلى : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس تحقيق د. أحمد فؤاد الاهوانى. القاهرة ١٩٦٢ ويرجح د. فخرى أن تكون معالجة القاضى عبد الجبار تأثرت بالثقافة اليونانية يقول "وتمتاز معالجته لهذه القضايا... بنهج عقلى لابد أن يكون قد تأثر بالفلسفة اليونانية..." ص٣١. ولبيان موقف القاضى عبد الجبار الأخلاقى يمكن الرجوع إلى د.محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، ط٢ مطابع الحلبى، القاهرة ١٩٨١ د. محمد صالح السيد "أثر الفلسفة اليونانية فى تطور علم الكلام ص١٦٩-١٩١ فى : اصالة علم الكلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧.

٢٠- د. ماجد فخرى : الفكر الأخلاقى العربى، ص١٠

٢١- المرجع السابق، ص١١

٢٢- يقول الفارابى : أما العلم المدنى فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسير الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الأفعال، وعن الغاية التى لأجلها تفعل وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان؟ " الفارابى: أحصاء العلوم. تحقيق د. عثمان أمني ط٣، القاهرة، الأنجلو المصرية ١٩٦٨ص.

٢٣- د. ماجد فخرى : الفكر الأخلاقى العربى، ص١٢

٢٥- مقابل هذا الأعلاء من شأن مسكويه نجد الدكتور أحمد محمود صبحى فى كتابه الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى يضع مسكويه فى نهاية كتابه فى "جزء تكميلى" بعنوان مذاهب تلفيقية، ص٣١٠-٣١٣.

٢٦- د. ماجد فخرى، المرجع السابق، ص١٣.

٢٧- يقدم د. سحبان خليفات عدة دراسات حول الفارابى منها: الاتجاه اللغوى فى كتابات الفارابى، والمجتمع الإسلامى فى كتابات الفارابى، بالإضافة إلى تحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة للفارابى، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٧.

٢٨- سحبان خليفات : الاتجاه اللغوى فى الميتا ـ أخلاق، رسالة ماجستير غير منشورة اشراف أ.د. زكريا إبراهيم، جامعة القاهرة.

٢٩- د. سحبان خليفات [محقق]: مقالات يحى بن عدى الفلسفة، دراسة وتحقيق. عمان، الأردن.

٣٠- د. سحبان خليفات : فلسفة ابن سليمان المنطقى السجستانى. عمان.

٣١- د. سبحان خليفات : مقدمة تحقيق، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، ص١١.

٣٢- المرجع السابق، ص١٤

٣٣- المرجع السابق، ص٢٦

٣٤- نفس المرجع السابق، ص٨٥

٣٥- يقول د. سحبان : "وسعنا أن نقول الآن مطمئنين أن الفارابى قد اعتمد فى تأليف "رسالة التنبيه ....." على كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" ولم يكن اعتماده على هذا الكتاب جزئيا بل كليا. فقد رأيناه يشرع فى النقل من كتاب "الأخلاق" أفكارا وعبارات وألفاظا ـ من بداية الرسالة ولا يتوقف إلا مع بداية الربع الأخير منها حيث يتحول إلى الحديث عن المنطق ودروه فى الأخلاق" ص٦٩

قارن أيضا ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية، ص،١٩١-٢٢٤، من الكتاب التذكرى عن أبو نصر الفارابى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣.

٣٦- د. سحبان خليفات : المرجع السابق، ص٨٣

٣٧- قارن صفحات: ١٢٥-١٦٣.

٣٨- قارن صفحات ١٧٧-٢٨٠.

٣٩- د. ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، وقد طبعت ثلاثة طبعات، آخرها عن دائرة الشئون الثقافية ببغداد ١٩٨٨.

٤٠- د. ناجى التكريتى : الفلسفة السياسية عند ابن أبى الربيع مع تحقيق كتابه سلوك السالك فى تدبير المالك. وقد طبعت أيضاً ثلاثة مرات الأخيرة عن دائرة الشئون الثقافية، بغداد ١٩٨٦.
وما يجب أن نشير إليه هنا أن كتاب ابن أبى الربيع يشمل الأخلاق مع السياسة كما يتضح من مقدمة الكتاب وفصوله، فالفصل الأول مقدمة والثانى فى أحكام الأخلاق وأقسامها والثالث فى أصناف السيرة العقلية وأنتظامها والفصل الرابع والأخير هو فقط فى السياسة حيث يدور الفصل الرابع حول السياسيات وأقسامها.

41-Ibn Adi, Abu zakariyya yaha: Tahdib, al akhlaq (edited) by Naji Al-Takkriti, Beirut1978.

٤٢- د. ناجى التكريتى : الأخلاق، الفصل الرابع من كتاب حضارة العراق ص٢٨٩-٣٠١.

٤٣- التكريتى : الأخلاق فى الجاهلية، حولية كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٣

٤٤- تفتقد معظم الدراسات الأخلاقية العربية المعاصرة الرؤية الواسعة التى تتوجه للحضارات والثقافات المختلفة خاصة الشرقية. ويمكن أن نشر إلى كتاب د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع فى تاريخ الأخلاق، الجزء الأول "الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى للصين" مطبعة جروس بروس، طرابلس، لبنان، ١٩٨٨.

٤٥- يمكن اعتبار كتابات ابن المقفع أقرب إلى الدراسات الأدبية فى الأخلاق ولا يمكن أدراجها فى نطاق دراسة الأخلاق فلسفة = علم الأخلاق يقترب فى ذلك من التوحيدى راجع د. ماجد فخرى: المفكر الإسلامى العربى، الأهلية للنشر والتوزيع ط٢، بيروت ١٩٨٦، ص٩.

٤٦- يتساوى القول بأفلاطونية الكندى فى مجال الأخلاق مع القول برواقيته وهناك العديد من الباحثين من سعى لتأكيد ذلك انظر : فضيلة عباس : التأثيرات الرواقية فى رسالة دفع الأحزان" للكندى مجلة آداب الرافدين، جامعة الموصل، عدد١٢.

٤٧- راجع ما كتبنا عن يحى بن عدى فى "دراسات فى علم الأخلاق عند العرب" فى كتاب دراسات أخلاقية.

٤٨- نشير القارىء للتعرف على مصادر الفلاسفة المشائين الأخلاقية إلى كل من د. بدوى: مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو الأخلاق، وكالة الكويت للمطبوعات ١٩٧٩ صفحات ١٠-٣٧. ود. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسالة الفارابى التنبيه على سبيل السعادة، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٧.

٤٩- د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤.

٥٠- د. حامد طاهر: المفكر الأخلاقى فى الإسلام نموذاج تحليلية، دار العلوم، القاهرة د.ت.

٥١- د. عبد الحى قابيل، ص٧

٥٢- المصدر نفسه، ص١٠

٥٣- الموضع نفسه

٥٤- المرجع نفسه، ص٩

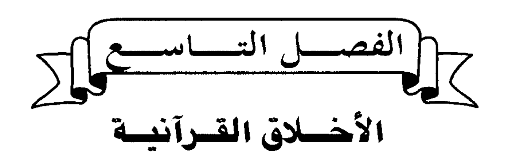
٥٥- يشير د. حامد طاهر فى كتابه الفكر الأخلاقى فى الإسلام العديد من التساؤلات يمكن الرجوع إليها فى مقدمته، ص٣ .

٥٦- المرجع السابق، ص٧

٥٧- د. محمد كمال جعفر: فى الفلسفة والأخلاق، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٦.

٥٨- د. محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية، مكتبة دار العلوم، بالقاهرة ١٩٧٧.
٥٩- د. محمد كمال جعفر : مدخل إلى علم الأخلاق، مكتبة دار العلوم، القاهرة، ١٩٨٠.
٦٠- د. محمد عبد الستار نصار: دراسات فى فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢.
٦١- د. مصطفى حلمى: الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٦.
٦٢- لجنة من قسم العقيدة والفلسفة كلية أصول الدين: أصول العقيدة الاسلامية والأخلاقية مكتبة الأزهر القاهرة ١٩٧٥.
٦٣- لجنة من قسم العقيدة: دراسات فى الفكر العقدى والأخلاقى فى الاسلام. القاهرة ١٩٧٦ صفحات ٢١٥ _ ٢٤٨.
٦٤- لجنة من قسم العقيدة: أضواء على العقيدة الا سلامية والأخلاقية القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣٧ _ ١٩٧٩.
٦٥ _ د. محمد عبد الرحمن بيصار: العقيدة والأخلاق واثرهما فى حياة الفرد والمجتمع، الانجلو المصرية، القاهرة ط٤ ١٩٧٣م.
٦٦- د. محمد عبد الرحمن بيصار: المختصر والأخلاق، الانجلو المصرية، القاهرة.





الأخلاق القرآنية

أولاً : دستور الأخلاق فى القرآن

يعد محمد عبد الله دراز من أهم رواد البحث فى الأخلاق القرآنية، فهو الرائد الذى تبعه عدد كبير فى هذا الاتجاه، يشيرون إليه صراحة ويقتبسون منه ويكملون نفس الاتجاه، وتعتبر دراسته "دستور الأخلاق فى القرآن" التى كتبها بالفرنسية ١٩٤٧ أصدق تعبير عن الاتجاه القرآنى فى الأخلاق، وتميز هذا الاتجاه عن الاتجاه الإسلامى أو الأخلاق الإسلامية التى تقبل مع القرآن والسنة مصادر أخرى فى تناولها لقضايا الأخلاق. القرآن هنا هو المصدر وهو المبدأ والأساس، وكما أطلق عليه المترجم "دستور" الأخلاق وعلى الرغم من أن الشيخ وهو عضو جماعة كبار العلماء، ومن أهم الدعاة المسلمين، فقد درس فى باريس واستغرق فترة طويلة فى اعداد دراسته، تعمق الفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع على أيدى ما سينيون وليفى بروفنسال ولوسن وفالون وفوكونيه، لذا فهو " لم يكتف بتوضيح وجهة النظر الإسلامية بل كان يجليها بمقارنتها بآراء المفكرين والفلاسفة" محللا مناقشا ناقداً معقباً على ذلك ببيان النظرية الأخلاقية فى القرآن الكريم.

ويوضح الدكتور السيد محمد بدوى أن الهدف الرئيسى من هذا البحث هو ابراز الطابع العام للأخلاق التى تستمد من كتاب الله الحكيم، وذلك من الناحيتين النظرية والعملية. ويبين أن المؤلف كان يضع قدميه لأول مرة على أرض لم تطأها قدم من قبل. ولكن وعورة المسالك التى عزم على الخوض فيها لم تضعف من عزيمته، بل كانت حافزاً له على تحدى الصعاب فى سبيل خدمة دين الله الحنيف. يقول: "إن مؤلفنا قد وضع نفسه منذ اللحظة الأولى على أرض الأخلاق، وأخذ يعالج المسائل الأخلاقية الواحدة بعد الأخرى بحسب المفاهيم والمعايير التى تعالج

بها عند علماء الأخلاق المحدثين. ومن ناحية أخرى نجده يعنى بمناقشة الحلول التى جاء بها بعض المفكرين متخذاً من آرائهم وسيلة للمقارنة. وهو أثناء ذلك كله يجعل من القرآن دائماً مصدر المبادىء المختلفة مثل: الواجب والسلطة والإلزام والمسئولية وشروطها والجهد نقطة ارتكازه [٢].

لقد تأمل باحثاً فى القرآن الكريم عن سمات المفاهيم الأخلاقية المطلوبه فى العمل الأخلاقى والمبدأ الاسمى الذى يجب أن يحفز الارادة. مستخلصاً الصيغ العامة التى تبين رأى القرآن.

وتهيمن على البحث فكرة أساسية هى أن الحاسة الخلقية انبعاث داخلى نظرى، وأن القانون الأخلاقى قد طبع فى النفس الانسانية منذ نشأتها. غير أن هذا القانون الأخلاقى المطبوع فينا ناقص غير كاف إذا اقتصر على مصادره الفطرية وحدها وجد نفسه عاجزاً عن أن يقدم قاعدة ذات طابع عام تستأثر باعتراف الجميع. وهذا هو السبب الذى من اجله بعث الله فى الناس الرسل لايقاظ الضمائر، وازلة الغشاوة عن النور الفطرى الذى أودعه الله فينا [٣]. ويرى أن هذه التعاليم لاتلقى علينا كأمر تعسفى بل على العكس تقدم إليه مدعمة بميزتين : الأولى أنه يخاطب ضمائرنا ليتحصل على مواقفنا والثانية أنه يبرر " المثل الأعلى" فى ذاته ليدعم به شريعته. وهاتان الميزتان شرط ضرورى لتأسيس مفهوم " القانون الأخلاقى".

والفكرة الرئيسية الثانية التى أكد عليها الدكتور دراز فى مؤلفه هى أنه لا مكان للأخلاق بدون عقيدة [٤]. كما يتضح ذلك فى مؤلفاته الأخرى وخاصة "كلمات فى مبادئ علم الأخلاق" [٥] وعلينا هنا أن نعرض لمحتويات هذه الدراسة الهامة بالتفصيل متابعين المؤلف فى عرضه، مع ابراز الطابع المقارن الذى يسيطر على الدراسة حيث يشير للفلاسفة الأخلاقيين وفى مقدمتهم امانويل كانط صاحب "نقد العقل العملى" و"أسس ميتافيزيقا الأخلاق" وهذا ما يؤكده المؤلف فى المقدمة فقد تناول مع الأخلاق القرآنية آراء بعض المدارس الإسلامية، كما يقارن ذلك ببعض النظريات الغربية [٦].

ويحدثنا المؤلف فى مقدمته عن الوضع السابق للمشكلة حيث يرصد جهد الغربيين فى هذا المجال فيجده غير ذى بال [٧] وفى الدراسات الأخلاقية لم يجد سوى " نوعين من التعاليم الأخلاقية: أما نصائح علمية هدفها تقويم أخلاق الشباب

... وأما وصـف لطبيعـة النفس وملكاتهـا ثـم تعريفـه للفضيلـة وتقسيم لهـا...... [٨]
ويخرج من ذلك إلى أن أحد لم ينهض حتى الآن باستخلاص الشريعة الأخلاقية مـن القرآن فى مجموعه، ولم يحاول أحد أن يقدم لنا مبادئها وقواعدها فـى صـورة بنـاء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه، ويرى أن هذه المهمة هـى التى انتدب نفسه للقيام بها.

وفيما يلى بيان للموضوعات التـى احتوتهـا فصـول الرسـالة وكيفيـة معالجـة المؤلف لها.

ويتناول فى الفصل الأول الالزام، فأى مذهب أخلاقى جدير بهذا الاسـم يسـتند على فكرة الالزام L'obligation، فهو القاعدة الأساسية الذى يـدور حولهـا كـل النظـام الأخلاقى، والذى يؤدى فقده إلى سحق جوهر الحكمــة العلميـة ذاتـه، ذلـك انـه لـم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك حرية. ويناقش المؤلف نظريـات المحدثيـن فـى ذلـك وفـى مقدمتهم جويو Guyou فى كتابه "أخـلاق بـلا إلـزام ولا جـزاء". وبعد أن يبيـن معنـى الإلزام، يعرض لطبيعته ومصادره وخصائصه ومناقضاته حيث يعتمد على برجسـون فى " منبعا الدين والأخلاق" فـى بيـان مصـادر الإلـزام الخلقـى ويناقشـه اعتمـاداً علـى الموقف القرآنـى، كمـا ينـاقش كـانط، ويبيـن أن الإلـزام الأخلاقـى فـى الإسـلام قـانون إيجابى، ثم يتحدث عـن خصـائص التكليـف الأخلاقـى، وهـى : إمكـان العمـل، اليسـر العملى، تحديد الواجبات وتدرجها . ثم يتحدث فى فقـرة ثالثـة عـن "تناقضـات الإلـزام" يجب على كل أخلاقى أن يتخذ موقف حيالها ويذكـر منهـا: الوحـدة والتنـوع، السـلطة والحرية. ويتوقف فى نهايــة الفصـل لمناقشـة اتجـاهين فـى الإلـزام الأول لـدى كـانط، Kant الذى يمثل السلطة الصـارمـة الواجبـة [١٠] والثـانى روه Routh الـذى يدافـع عـن أصالة العامل النفسى ضد فكرة الصرامة المنطقية عند الأول[١١].

موضوع الفصل الثانى المسئولية التى ترتبط بالإلزام ويستلزم أحدهما الآخر، والمسئولية المتولدة عن الالزام هى نفسها نوع من الالزام. ويقوم الدكتور دراز فـى هذا الفصـل بــ " تحليـل الفكـرة العامـة للمسـئولية". ثم يتنـاول المسـئولية الأخلاقيـة والدينية، فيعـرض الطـابع الشـخصى للمسـئولية، ثـم الأسـاس القـانونى، حيث يبيـن العلاقة التى تربط الفرد المسئول بالقانون موضحاً أن المسئولية لا يمكـن أن تسـوغ

فى نظر القرآن الكريم الا بشرط أن تذيع شريعة الواجب وتكون حاضرة فى العقل لحظة العمل، ثم يتحدث عن العنصر الجوهرى فى العمل (١٢). ويناقش الحرية، وقدرتنا وفاعلية جهدنا باعتبارها شرط رابع فى المسئولية. وهو موضوع عالجه فى دراسته " كلمات فى مبادئ الأخلاق " ونقلها عنه كثيراً من الباحثين ثم يتناول الجانب الاجتماعى للمسئولية (١٣).

ويعرض فى الفصل الثالث لموضوع الجزاء فيتحدث عن الجزاء الأخلاقى موضحاً – على العكس من كانط – ضرورة اقتران المشاعر واللذات الباطنية مع أداء الواجب، ويقدم أمثلة من القرآن تثبت أن ممارسة الخير والشر تحدث أثرها فى النفس الإنسانية فيتحدث عن محاسن الفضيلة، وقبح الرذيلة (١٤). . ثم يتحدث عن الجزاء القانونى وفى فقرة تالية يعرض المسوغات الباطنية، واعتبارات الظروف المحيطة وموقف الإنسان. ثم اعتبارات النتائج المترتبة على العمل (١٥) متوقفاً عند النتائج غير الطبيعية (الجزاء الالهى) (١٦) فيتحدث عن طبيعته وأشكاله ويذكر الجزاء الإلهى فى العاجلة. الجانب المادى، ثم الجانب العقلى والأخلاقى ويوضح قصور الجزاء العاجل ويتحدث ثانياً عن الجزاء الإلهى فى الحياة الأخرى.

ويخصص الفصل الرابع لدراسة النية والدوافع، يتحدث أولاً عن النية، والنية كشرط للتصديق على الفعل. والنية وطبيعة العمل الأخلاقى، ويبين فضل النية على العمل، ثم يناقش هل تكتفى النية بنفسها. لينتهى إلى أن النية خير والعمل القائم على نية الخير خيراً أرفع، لأنه العمل الأخلاقى الكامل. ثم يتناول بعد ذلك " دوافع العمل ويقدم النظرية القرآنية مقابل نظرية كانط التى تجعل المبدأ المحدد للإرادة الطيبة فى الفكرة المجردة للواجب باعتباره القانون الشكلى للعقل (١٧) ثم يتحدث عن النيات السيئة: نية الأضرار، نية التهرب من الواجب، نية الحصول على كسب غير مشروع، نية إرضاء الناس (الرياء) ويحيل القارئ إلى ما خصصه الأخلاقيون المسلمون من فصول لبحث منابع هذا الفساد القلبى وأشكاله وأدواته وبخاصة المحاسبى والغزالى ثم يتحدث عن اخلاص النية واختلاط البواعث.

ويتناول الفصل الخامس موضوع الجهد فإذا كنا نميز فى البناء الأخلاقى بين عنصرين: النية والعمل، فهو يتحدث هنا عن عنصر العمل، الذى يعتبره السلاح

الوحيد الهجومى والدفاعى فى معركة الفضيلة. ولذا فهو يناقش فى هذا الفصل النقاط التالية:

ـ هل يجب أن ننفى قيمة الجهد، الانبعاث التلقائى؟

ـ ما نصيب الجهد العضوى فى هذه القيمة؟

ـ هل للجهد حد يقف عنده؟

فيتحدث أولا عن الجهد والا نبعاث التلقائى، يذكر فى البداية جهد المدافعة وهو تلك العملية التى نضع فيها فى مواجهة الميول الخبيثة التى تحثنا على قوة الشر قوة مقاومة قادرة على دفع تأثيرها. ثم الجهد المبدع الذى يأتى بعد جهد المدافعة، وبعد تناول الجزء الباطنى من الجهد يتجه إلى درس الجهد فى شكله الحسى (الجهد البدنى).

ويختتم البحث بقوله اننا "لو افترضنا أن الإنسانية سوف تبقى أبدا، وأنها سوف تغير ظروف حياتها إلى ما لانهاية فإننا نؤمل أن نجد فى القرآن أنى توجهت قاعدة لتنظيم نشاطها أخلاقيا، ووسيلة لدفع جهدها ورحمة للضعفاء ومثلا أعلى للأقوياء ... وأدنى ما يمكن أن نقوله فى الأخلاق القرآنية أنها تكفى نفسها بنفسها على وجه الاطلاق، فهى: أخلاق متكاملة"(١٩).

ويخصص الجزء الثانى ــ وهو بمثابة ملحق للدراسة ــ للأخلاق العملية حيث يقدم لنا نصوصا من القرآن توضح قواعد الأخلاق أو مبادئ الدستور الأخلاقي؛ وذلك فى خمسة فصول تتناول على التوالى: الأخلاق الفردية، والأخلاق الأسرية، والأخلاق الاجتماعية، ثم أخلاق الدولة، وأخيرا الأخلاق الدينية وذلك على الوجه التالى:

فى الأخلاق الفردية يعرض أولا: الأوامر فيذكر لنا آيات فى التعليم العام، تعليم أخلاقى، جهد أخلاقى، طهارة النفس، الا ستقامة والعفة والاحتشام وغض البصر، والتحكم فى الأهواء ثم الامتناع عن شهوتى البطن والفرج وكظم الغيظ، الصدق، الرقة والتواضع، التحفظ فى الأحكام، واجتناب سوء الظن، الثبات والصبر، القدوة الحسنة، الاعتدال، الأعمال الصالحة، التنافس، حسن الاستماع والاتباع، أخلاص السرائر. ثانيا: النواهى مثل: انتحار الانسان وبتره لعضو من

أعضائه وتشويهه. الكذب والنفاق الأفعال التى تناقض الأقوال، البخل، الاسراف، الرياء، الاختيال، الكبر والعجب، التفاخر بالقدرة والعلم، التعلق بالدنيا الحسد والطمع، الأسى على ما مضى والفرح بما يأتي، الزنا، تعاطى الخمر والخبائث، تعاطى الكسب الخبيث، سواء الارادة ثم يتحدث ثالثا عن التمتع بالطيبات رابعا المخالفة بالاضطرار.

ويتناول فى الفصل الثانى الأخلاق الأسرية ويتحدث أولا عن الواجبات نحو الأصول والفروع وهى: الاحسان إلى الوالدين، خفض الجناح لهما، طاعتهما، احترام حياة الأولاد، التربية الأخلاقية للأولاد، وللأسرة بعامة. ثانيا الواجبات بين الأزواج (أ) دستور الزوجية يتحدث فيه عن العلاقات المحرمة والمحللة، خصال "مأمور" بها ومستحبة، شروط تعدد الزوجات (ب) روابط مقدسة ومحترمة ويذكر غايات الزواج: السلام الداخلى والمودة والرحمة، انتشار النوع، المساواة فى الحقوق والواجبات، التشاور والتراضى، التعامل الانسانى، المعاشرة بالمعروف حتى فى حال الكراهية، معاودة الاصلاح حتى فى حال النزاع (ج) الطلاق، الافتراق شر مذهب، السكنى والمعاملة بالمعروف على أمل الصلح، وبعد العدة فأما الامساك بمعروف وأما الافتراق الذى يسمح بالزواج مرة أخرى، تعويض للمطلقة غير الممهورة ثالثا: الواجبات نحو الأقارب: عطاء الغير، الوصية، رابعا حق الارث ويبين بالآيات أن حق الارث لايقتصر على الذكور أو الكبار أو الأولاد الوحيدين، وبين قواعد القسمة ويذكر أن الارث متصل من الله وليس حقا.

ويخصص الفصل الثالث للأخلاق الاجتماعية فيذكر أولا المحظورات مثل: قتل الا نسان، السرقة، الغش، القرض بفائدة، الاخلاص، كل تملك غير مشروع، أكل مال اليتيم، خيانة الأمانة، الايذاء بلا داع، الظلم، التواطؤ على الشر، الدفاع عن الخونة الوفاء بالأمانة وبالوعد، الغدر والخداع، غش القضاة وافسادهم شهادة الزور، كتمان الحق، قول السوء، سوء معاملة اليتيم والفقير، السخرية، احتقار الناس، التجسس، الافتراء والغيبة، سوء القصد وسرعة تصديقه، القذف، التدخل الضار، اللامبالاة بالشر العام. ثانيا الأوامر ويتحدث فيها ـ ذكرا الآيات القرآنية الدالة عليها ـ عن أداء الأمانة، تنظيم العقود للقضاء على الريبة، أداء الشهادة الصادقة، إصلاح ذات البين، التشفع، التراحم المتبادل، الاحسان ولاسيما إلى الفقراء، تثمير أموال اليتيم

تحرير العبيد، أو تيسير حريتهم، العفو، عدم تجاهل الاساءة فى كل حال، دفع السيئة بالحسنة، الدعوة إلى الخير والنهى عن الشر، نشر العلم، الاخوة والكرم، الحب العام، العدل والرحمة والاحسان، ويتحدث عن شروط الاحسان: مصارفه، غايته، نوع العطاء، طريقة الاعطاء: أن يكون خفيه، مع عدم الاساءة إلى أخذه، ثم يذكر آيات فى توجيه السخاء، زم الكنز والبخل وفى الفقرة ثالثا: قواعد الأدب وهى: الاستئذان قبل الدخول علـى الغير، خفض الصوت وعدم منـاداة الكبار من الخارج، التحية عند الدخول، رد التحية بأحسن منها، حسن الجلسة، وأن يكون موضوع الحديث خيرا، استعمال أطيب العبارات الاستئذان عند الذهاب.

ويدور الفصل الرابع على "أخلاق الدولة"، يتناول أولا: العلاقـة بين الرئيس والشعب ويذكر أولا واجب الرؤساء: مشاورة الشعب امضاء القرار النهائى، طبقا لقاعدة العدالة، اقرار النظام، صون الأموال العامة وعدم المساس بها، عدم قصر الانتفاع بها على الأغنياء ويبين أن للأقليات داخل المجتمع الاسلامى حريتها القانونية. وبعد ذلك يتناول واجبات الشعب: النظام، الطاعة المشروطة، الاتحاد حول المثل الأعلى، التشاور فى القضايا العامة، تجنب الفساد، اعداد الدفاع العام. الرقابة الأخلاقية، تجنب موالاة العدو أو التعامل معه. ثم يتحدث ثانيا فـى العلاقات الخارجية سواء فى الأحوال العادية، كالاهتمام بالسلام العام. وترك المساس بأمن المحايدين وتحقيق حسن الجوار، والعدل والبر، أو فى حالة الخصومة: كعدم القتال فى الأشهر الحرم، أو فى الأماكن المحرمة، ويوضح مشروعية الحرب فى الدفاع عن النفس أو لمساعدة المستضعفين، وأنه لا هروب من ملاقاة المعتدين، والصبر والمصابرة وعدم الاستسلام والوفاء بالمعاهدات المبرمة، مواجهة الخيانة بحزم وأن الأخوة الانسانية فى النهاية رباط مقدس فوق اعتبار الجنس والنوع[٢٠].

ويعرض الفصل الخامس للأخلاق الدينية. حيث يتناول الواجبات نحو الله: الإيمان بالله وبما أنزل من حقائق، الطاعة المطلقة، وتدبر آياته، وصنعه، شكره على نعمائه والرضا بقضائه والتوكل عليه مع عدم اليأس من رحمته أو الأمن من بأسه، وتعليق كل فعل مستقبل بمشيئه، الوفاء بعهد الله، عدم رد سباب المشركين تجنب مجالسة الخائضين فى آيات الله، عدم الاكثار من الحلف بالله واحترام اليمين، ودوام ذكر الله، وتسبيحه وتكبيره، وأداء الصلاة المفروضة، وحج البيت

والدعاء، والتوبة إلى الله والتماس مغفرته، وأخيرا حب الله وأن يكون حبه فوق كل شيء[٢١].

ثم يجمل فى النهاية أمهات الفضائل الاسلامية. هذا فيما يتعلق بالكتاب الهام ذائع الصيت. (دستور الأخلاق فى القرآن). وهو يعود إلى الكتابة الأخلاقية ١٩٥٣ حينما يصدر بحثا صغيرا هاما عنوانه "كلمات فى مبادىء الأخلاق" أعاد نشرها ثانية فى كتابه" دراسات إسلامية" فى العلاقات الاجتماعية الدولية. حيث يتناول المبادئ الأساسية فى الأخلاق، ويعرض لها عرضاً نقديا مهد به لغيره من الباحثين السير فى فى نفس الطريق، حيث عرض أولا للأخلاق وتقسيمها إلى غريزية ومكتسبة اعتمادا على كتابات الأخلاقيين العرب مثل: مسكوية والغزالى حتى يخلص إلى تعريف الخلق بأنه قوة راسخة فى الارادة تنزع بها إلى اختيار ما هو خير وصلاح. وبهذا تتميز الحقيقة الخلقية عما عداها من الصفات النفسية[٢٢]. ويفرق بين الخلق والسلوك، الأول أمر معنوى وهو صفة النفس وسجيتها، أما السلوك فهو اسلوب الأعمال ونهجها وعادتها وما هو إلا مظهر الخلق ومرآته ودليله[٢٣]، ويعرض لآراء من يرى أن الخلق فطرة مجبولة فى النفس وهم ما أطلق عليهم أهل الجبر: شوبنهور، كانط، سبينوزا. ليفى بريل وهيوم. أما أنصار الحرية فيتناول آرائهم ويقسمهم إلى مذاهب ثلاثة: أن الانسان خير بطبعه (روسو، سقراط، – الرواقيين) والثانى أن الانسان شرير بطبعه (البوذية) والمذهب الثالث أن الانسان خلق مستعداً للخير والشر جميعا[٢٤] وهو مذهب وسط نجده لدى الغزالى وابن خلدون. ويشير إلى أن اتجاه النصوص الاسلامية يشهد لهذا المذهب الوسط (مذهب الاستعداد المزدوج).

ثم يتناول فى الفقرة الثانية: علم الأخلاق وتقسيمه إلى نظرى وعملى، العملى يبحث فى أنواع الملكات الفاضلة التى يجب علينا التحلى بها، والثانى بحث عن المبادئ الكلية والمعانى الجامعة التى تشتق منها تلك الواجبات الفرعية كالبحث فى حقيقة الخير المطلق وفكرة الفضيلة وعن مقصد الدين وأهدافه العليا وتسمى فلسفة الأخلاق أو علم الأخلاق النظرى "وهو من علم الأخلاق العملى بمنزلة أصول الفقه من الفقه[٢٥]. ثم يناقش الاعتراضات على علم الأخلاق النظرى، التى تقدمها المدرسة الاجتماعية الفرنسية لدى: كونت ودوركيم وليفى بريل، ويورد اعتراضات

الأخير التى قدمها فى كتابه "الأخلاق وعلم العادات الاجتماعية" ويرد عليها[٢٦].

ويتوقف وقفه هامة فى الفقرة الرابعة البحث فى "الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية": هل هما مختلفان من حيث موضوعهما ومصدرهما، ومن حيث بواعث العمل وأهدافه وجزاءاته المقررة فى كل منهما.؟

ويرى أن القول أن موضوع الأخلاق فى الديانات ينحصر فى مادة العبادة والشؤون الالهية أن صح فى دين ما فهو أبعد أن يكون طابعا لقانون الأخلاق فى الاسلام[٢٧]. فالناظر فى أسلوب الدعوة الأخلاقية فى الاسلام يجد أنها منزهة عن ذلك الطابع التعبدى التحكمى الذى زعموه فى الأخلاق الدينية. أما الحديث عن الاجزية (الجزاءات) والبواعث والأهداف ودعوى اختلاف طبائعها فى نظر الدين عن نظائرها فى نظر الفلسفة، فإنه أبعد ما يكون عن وجهة النظر الاسلامية وهو أكثر انطباقا على المسيحية منه على اليهودية ويتحدث فى الفقرة الخامسة والأخيرة عن علاقة الأخلاق بالتربية. ويناقش قضية العلاقة بين المعرفة والأخلاق كما إثارها سقراط وأفلاطون، ويرى أن المعرفة وحدها ليس لها كبير جدوى أن لم يكن لها رمز من قوة الايمان[٢٨] فليست الفضيلة عملا آليا تسخيريا نجد النفس فاعل ويأباه طبعه بل هى عمل انبعاثى محبب إلى القلب، وإننا لنجد مصداق هذه النظرات الدقيقة السديدة فى القرآن المجيد الذى يستشهد به طول البحث[٢٩].

ويتناول الدكتور دراز فى البحث الثانى من كتابه "اللـه" علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهذيب "الدين والأخلاق ويفرق بين طريقتين فى الدراسة؛ الأولى النظرية (التجريدية) والثانية (واقعية تاريخية)؛ وخلاصة القول فى هذه الناحية التجريدية أن الدين والأخلاق فى أصلهما حقيقتان منفصلتا النزعة والموضوع ولكنهما يلتقيان فى نهايتهما فينظر كل منهما إلى موضوع الآخر من وجهة نظره الخاصة. أما من الوجهة الواقعية فإننا لا نرى الصلة بين الدين والأخلاق تبلغ دائما هذا الحد من التساند والتعانق[٣٠].

وفى البحث الرابع "فى نشأة العقيدة الالهية" يوضح موقف المذهب الأخلاقى ويقصد به موقف كانط وقوله بعدم قدرة العقل على معرفة الذات الالهية[٣١]. وكان دراز يتخذ من كانط أكبر فيلسوف أخلاقى فى تاريخ الفلسفة رمزا للأخلاق الفلسفية

يناقشه ويظهر نقص فلسفته ويكملها ويقدم لنا الأخلاق الدينية مقابلا لها اعتمادا على القرآن، فكان بهذا مؤسس الاتجاه القرآنى فى دراسة الأخلاق، وأفضل معبر عنه. حيث سار من ورائه الكثيرين فيتابع الدكتور السيد محمد بدوى: موضوع "الالزام الخلقى فى الاسلام" فى الفصل الرابع من كتابه "الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع" ويشيد بجهد الرائد المؤسس لهذا العمل فى قوله "تصدى لهذا العمل الكبير منذ ما يقرب من خمسة عشر عاما عالم جليل من علماء الأزهر فى رسالته القيمة التى نال بها درجة الدكتوراة من السربون وعنوانها "أخلاق القرآن" .. وبين اعتماده على هذه الرسالة تلخيصا ونقلا[٣١].

وكذلك يعتمد على هذا البحث كل من د. فيصل بدير عون و د. سعد عبد العزيز فى "دراسات فى الفلسفة الخلقية" فى حديثهما عن الالزام الخلقى فى القرآن يقولان: "وعندنا أن أعظم الكتابات الخلقية التى كتبت عن الأخلاق الاسلامية كتاب الدكتور محمد عبد الله دراز إذ يعد كتابه "دستور الأخلاق فى القرآن" من أعظم الكتب التى تعرضت لهذا الموضوع – ولقد أفادنا – فى الحقيقة من هذا الكتاب إلى حد كبير "[٣٢].

ويبين الدكتور مصطفى حلمى فى "الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام" أهمية هذه الدراسة وأنه لابد لأى باحث فى الأخلاق الاسلامية من الاستناد إليها لأن العالم الجليل استكمل وسائل البحث التى أهلته للخوض فى ميدان الأخلاق بتكوينه الاسلامى الأصيل واستيعابه للثقافة الغربية القديمة والحديثه .... وقد وفق وبرع فى الاحاطة بالقانون الأخلاقى فى القرآن بمنهج جديد لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم". يقول فى الهامش: "اعتمدنا كثيرا على كتبه وأهمها الكتاب الفريد فى بابه "دستور الأخلاق فى القرآن" وينقل عنه فى الفصل الأول من الباب الثانى من كتابه والذى يدور حول "معالم القانون الأخلاقى فى القرآن الكريم"[٣٣].

وينقل عنه د. محمد عبد الله الشرقاوى فى كتابه الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة فصلا طويلا عن المسؤولية الأخلاقية[٣٤] ويشيد به كل من الجلنيد[٣٥] وينقل عنه، وكذلك د. عبد الحى قابيل فى كتابه المذاهب الأخلاقية فى الاسلام[٣٦] وأحمد عبد الرحمن إبراهيم[٣٧] ومقداد يالجن[٣٨].

ثانياً: الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام

ويمكن أن نتناول فى هذا الاطار عديد من الدراسات تمثل اسهام من سايروا الدكتور دراز فى توجهاته، ويندرج معظمها فى أبحاث أساتذة دارالعلوم وخريجها وكذلك الأزهر. وسوف نتحدث فى هذه الفقرة عن جهود مقداد يالجن، إلا اننا سنشير فى البداية إلى جهود الدكتور محمد غلاب تأليفاً وترجمة حيث ترجم للعربية كتاب بارودى "المشكلة الأخلاقية" الذى قدم العديد من الدراسات الأخلاقية والفكر المعاصر(٣٩) بالإضافة إلى عديد من الأبحاث الأخلاقية فى مجلة الأزهر وكتابه "الأخلاق النظرية" و "من أخلاق الاسلام" الذى نشر ضمن دراسات فى الاسلام، التى يصدرها المجلس الأعلىا للشؤون الاسلامية(٤٠).

وهوم يقدم الأخلاق الاسلامية [القرآنية] بديلا عن الأخلاق السيكولوجية والاجتماعية. ويرى أن الفكر الأخلاقى الغربى، الذى يجهد نفسه فى أن يشيد علما أخلاقيا مستقلا يتباهى به لا يشمل على شىء ذى قيمة حقيقية باستثناء فكرة الواجب عند كانط. أما الأخلاق النظرية التى تعاقبت على مر العصور فهى مؤسسة على أشد المبادىء تباينا وأشد الفكر تعارضا(٤١). ويأخذ على الكتب الأخلاقية أنها مع عنايتها بالأخلاق الغربية الاغريقية والمسيحية والكانطية والمعاصرة البيولوجية والاجتماعية، إلا أنها لا تتحدث البتة عن الأخلاق القرآنية(٤٢).

ويتحدث عن الخصائص الأساسية للأخلاق الاسلامية فيعرض للحقائق الأخلاقية العامة مثل: الأمر بالعدل وجعله على قمة الفضائل، واحترام الحياة الانسانية والأمر بفضيلة الصدق والنهى عن رذيلة الكذب والنهى عن النفاق والأمر بالأمانة والنهى عن الخيانة، الرفق بالوالدين. ثم يتحدث عن الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية والأخلاق السياسية. ثم يعرض الظواهر الأخلاقية العظمى مثل : الضمير والالتزام الخلقى أو الواجب والمسؤولية والجزاء الخلقى(٤٣).

ويبحث فى الخلقية وشروطها. حيث يستخلص من الأخلاق الإسلامية عنصرين هما: العنصر المثالى (المثل الخلقى الأعلى) والعنصر العقلى، ثم يبين شروط الخلقية وهما الارادة والحرية ثم يتحدث عن النية. ثم الكرامة الانسانية، والعدل موضحا المقصود بالحقوق والواجبات، ويتناول المساواة الاسلامية، ثم أخيرا الاتحاد الاسلامى الذى يقوم على وحدة العقيدة.

ويدرس مقداد يالجن التفكير الأخلاقى فى إطار القرآن والسنة لتحديد الاتجاه الأخلاقى الاسلامى، ثم يقارن بينه وبين آراء الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين وآراء علماء النفس والاجتماع، وذلك لابراز قيمة التفكير الأخلاقى مفهومه وغايته ومجاله وأهميته وضرورته للحياة الاجتماعية، كما يدرس الأسس التى يقوم عليها التفكير الأخلاقى مثل الأساس الاعتقادى والطبيعى والحرية والالتزام والمسؤولية والجزاء الأخلاقى ثم المعايير الأخلاقية ثم يتناول الأخلاق الاسلامية وتحديدها للعلاقة بين الفرد والمجتمع.

ومن الهام والضرورى أن نتوقف عند جهود مقداد يالجن فى "الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام" حيث قدم عدة دراسات تساهم فى تحديد معالم أخلاق قرآنية [٤٤] تجعلنا نجمعه مع مفكرى "مدرسة دار العلوم" الأخلاقية، وقد أشار بعض الباحثين للاتجاه المميز لهذه المدرسة حيث يذكر الدكتور مصطفى حلمى أسماء مفكرى هذه المدرسة ويرجع أصولها إلى الشيخ محمد عبد الله دراز، ويذكر أسماء: مقداد يالجن، ونديم الجسر، وعبد اللطيف العبد، وعبد المقصود عبد الغنى، وأبو اليزيد العجمى"[٤٥] ويعتبر نفسه أحد أفراد هذه المدرسة كذلك يمكن أن نضيف كل من محمد السيد الجلنيد وأحمد عبد الرحمن إبراهيم الذى يلمح لهذه المدرسة[٤٦] بالإضافة أيضا إلى محمد عبد الله الشرقاوى. وسوف نتناول فى هذه الفقرة عرض الأسس العامة لكتابات مقداد يالجن الأخلاقية باعتباره أحد ممثلى الأخلاق القرآنية.

ميز مقداد يالجن بين الفلسفة الاسلامية؛ فلسفة الدين الاسلامى، والفلسفة القرآنية، وبين فلسفة الفلاسفة المسلمين، وذلك فى كتابه "منهاج الدعوة إلى الاسلام فى العصر الحديث" وهو يقدم لنا هذا التمييز من أجل تحديد منهجه الذى ينطلق من هذه الفلسفة فى مقدمة دراسته "فى المنهج وتطبيقه"، ويحدد معالم هذا المنهج فى الأسس التالية: أن تكون البداية هى الاسلام بمعنى أن تنطلق معالجتنا للقضايا من وجهة النظر الاسلامية بادئين بالبحث عن الحل فى النصوص الاسلامية أى فى القرآن والسنة. وإلا نحاول فهم الاسلام بالآراء الفلسفية لأن هذا الفهم فهما من الخارج لا من الداخل[٤٧] وأن تفهم المبادىء الاسلامية الخاصة بموضوع معين فى ضوء النظام الاسلامى كله[٤٨].

ويوضح لنا يالجن اتجاهه بقوله "وتطبيقا لهذا المنهج اخترت موضوعا من أهم الموضوعات التى تمس حياتنا اليومية ومشكلة من أهم المشكلات الاجتماعية والفردية وحددتها فى "الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام" لأبحث عنه فى الإسلام نفسه، وليس لدى الفلاسفة أو المفكريين، لأن لهذا الموضوع أهمية كبرى فى الحياة الإنسانية ... ولأنه يعتبر جوهر رسالة الإسلام [٤٩] ويحدد لنا أسماء من مهدوا هذا الاتجاه مثل : الغزالى والطبرسى ومحمد مهدى العراقى قديماً وجاد المولى بك والدكتور محمد دراز حديثاً.

وقد بدأ بحثه بتحديد مفهوم الأخلاق فى الاتجاه الاسلامى وغايتها ومجالها وضرورتها للحياة الإنسانية فى نظر الإسلام، وذلك فى أربعة فصول تكون الباب الأول. ويعرض فى الباب الثانى أسس الأخلاق فى نظر الإسلام فى سبعة فصول الأول عن الأساس الميتافيزيقى والاعتقادى الثانى الأساس الواقعى والعلمى والثالث مراعاة الطبيعة الانسانية، حيث يتناول الاتجاهات المختلفة فى الطبيعة الانسانية ورأى الإسلام. والفصل الرابع الحرية الأخلاقية والخامس مبدأ الإلزام والالتزام الأخلاقى والسادس تأكيد المسؤولية الأخلاقية، والسابع اثبات الجزاء الأخلاقى وأنواعه : الإلهى، الوجدان الطبيعى، الاجتماعى.

ويتناول فى الباب الثالث "القيم الأخلاقية فى نظر الإسلام" فى ثلاثة فصول: الأول المعايير الأخلاقية : الموضوعية الخارجية والذاتية الداخلية والمعيار العقلى والوجدانى (الضمير) ويعرض فى الفصل الثانى حقيقة القيم الأخلاقية حيث يتناول أنواعها ومستوياتها ومدى موضوعيتها ثم يعرض للقيم الأخلاقية فى الحياة العملية وفى الفصل الثانى حقيقة القيم الأخلاقية حيث يتناول أنواعها ومستوياتها الاتجاهات الفلسفية والاجتماعية فى هذا الموضوع ثم أنواع الأخلاقيات فى إطار الأخلاق الإسلامية : أخلاق فردية، أخلاق اجتماعية، أخلاق الحاكم، ويبين فى الخاتمة مدى توسيع الإسلام لنطاق مفهوم الأخلاق، وميدان العمل بها مبنياً أيضاً أصالة الأسس التى أقام عليها الإسلام بنيانه الأخلاقى، وقدرة الأخلاق الإسلامية على مسايرة تطور الحياة وأشكالها المختلفة.

ثالثا : الفضائل الخلقية فى الاسلام

نتناول فى هذه الفقرة دراسة الدكتور أحمد عبد الرحمن "الفضائل الخلقية فى الاسلام". وهو يسعى لتأكيد تمايز هذه الفضائل الخلقية بإثبات تمايز الاسلام نفسه، الذى هو من جهة امتداد لجوهر العقائد فى الأديان السماوية السابقة التى دعت إلى التوحيد، ومن جهة مغاير ومكمل لها. كذلك تتميز هذه الفضائل الأخلاقية عن الأخلاق التى تبنتها الفلسفات السابقة. فهو يرى أن غاية الأخلاق الاسلامية ليست اللذة أو السعادة رغم أنه لا ينكرهما بل السعادة الأخروية من خلال المنفعة العامة الدنيوية التى تصون الروح وتعنى بالجسد ومعيار الفضيلة ليس الوسط الارسطى وإنما تناسق خلقى بين الواجبات المتباينة الدرجات.

ويميز أحمد عبد الرحمن بين الأخلاق الفلسفية ـ وهى الأخلاق اليونانية أوالتى قدمها الفلاسفة المسلمين نقلا عن اليونان ـ والأخلاق القرآنية. أو أخلاق الاسلام. وهو يبين أن الوسط الارسطى غريب على أخلاق الاسلام، كما أن تقسيم أفلاطون الرباعى للفضائل هو أغرب من نظرية الوسط عليها وأكثر من هذا لقد كان تأثير اليونان سلبيا ضارا ببعض الدراسات القرآنية. حيث يؤكد "تعارض روح القرآن مع تعاليم اليونان"(٥٠). واقتباسات المفكرين المسلمين عن اليونان وهى التى يستعملها بعض المستشرفين للتشكيك فى إصالة الاسلام تثبت على نقيض ما يرغب أولئك المغرضون أن تأثير اليونان كان ضرره أكثر من نفعه بالنسبة للدراسات القرآنية(٥١). ومن هنا فإن لدينا ازدواجية أخلاقية فى تراثنا العربى: فهناك الأخلاق الدينية الاسلامية وهناك الأخلاق الفلسفية التى تبناها الفلاسفة المسلمون وتأتى الدراسة التى نحن بصددها "الفضائل الخلقية فى الاسلام" لتؤكد أن للإسلام نظامه الأخلاقى وفضائله المتميزة عن الأخلاق الفلسفية. وأن هذه الفضائل وكذلك الغاية القصوى لها والمعيار العام الذى يضبطها هى حقائق دينية مقررة فى الكتاب والسنة ولا أحد يستطيع الادعاء بأنه يخترعها.

ويخبرنا المؤلف فى المبحث الأول الذى خصصه للفضائل الخلقية فى التراث الاسلامى والدراسات الحديثة، أن الدراسات الأخلاقية للقرآن والسنة قليلة، وأن المؤلفات القديمة عالجت فى الغالب الأخلاق اليونانية مع محاولات غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الأخلاق الاسلامية، وأن الاهتمام بعلم الأخلاق بصفة عامة محدود(٥٢).

ويستعرض المؤلف المؤلفات القديمة فى علم الأخلاق مؤكدا ما أثبته من حقائق، ويبدأ بالفلاسفة الذين يفترض أن علم الأخلاق يقع ضمن اختصاصهم حيث يظهر لديهم "نقصا فى الاهتمام وزيغا فى الاتجاه"(٥٣) فكتابات الكندى — على الأرجح — لم تتناول الفضائل والأخلاق الاسلامية كما يرسمها القرآن والسنة، وكتابات الفارابى تعالج الأخلاق والسياسة معا على النهج اليونانى مع مضمون فيه شيء من الأصالة(٥٤). وأشهر من الف فى الأخلاق بالعربية مسكويه "لم يفلح — من حيث التفاصيل — فى التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التى أدخلها فى مذهبه، ولا فى التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الاسلامية(٥٥). وإذا فحصنا رسائل إخوان الصفا وجدنا فيها "خرافات وكتابات وتلزيقات حسب تعبير القفطى .. وبصفة عامة يتفق معظم الباحثين على أن الفلاسفة المسلمين أقاموا مذاهبهم فى الأخلاق على أساس من الفلسفة تقفوها عن اليونان معلنين ذلك غين مستخفين، وهذا الأساس حجب أنظار فلاسفة الأخلاق المسلمين عن فهم القرآن(٥٦).

ويستعرض جهود الصوفية فى الأخلاق، فالأخلاق لدى التهانوى اعتبرت جزءاً من التصوف، ويبدأ بالمحاسبى إلا أن كتابه "الرعاية لحقوق الله" ليس كتابا فى الأخلاق، وعند القشيرى (٣٧٦ — ٤٦٥هـ) نجد عونا طيبا، إذا قارناه بالمحاسبى نجده أقل تفصيلا فى تحليلاته لكنه أشمل، فعدد الفضائل والرذائل والمفاهيم الأخلاقية التى عالجها أكبر. وكلاهما أفلت من سطوة الفلسفة اليونانية واقترب من روح الأخلاق الاسلامية. والامام الغزالى هو الوحيد الذى كرس فصولا كاملة لدراسة الفضائل، غير أن جهوده قد شابتها مناقص خطيرة أهمها اعتماده لنظرية النفس لدى أفلاطون وتقسيماتها ثم نظرية الوسط الارسطية. ولقد أضير الغزالى بسبب تأثره بالأخلاق اليونانية، وأنه بسبب هذا التأثر قد أخفق فى دراسته للفضائل فى الافلات من ترديد آراء أفلاطون وأرسطو مع اغفال بعض الفضائل الخلقية القرآنية(٥٧).

أما أهل الحديث فقد اكتفوا بتسجيل الأحاديث النبوية المتعلقة بالأخلاق والفضائل وتبويبها فى فصول كل منها يعالج مسألة معينة. كما نجد فى كتاب الأدب المفرد "للإمام البخارى" وفى "سنن ابن ماجه" كتاب الأدب، كتاب الزهد.

وهناك كتب تعتمد فى بحثها الأخلاقى على الحديث النبوى ورسائل ابن أبى الدنيا نموذج لهذا النوع من الكتب. ويذكر من الدراسات القديمة القريبة من التخصص فى علم الأخلاق دراسة الماروردى "أدب الدنيا والدين". ويوضح أن دراسات أصول الفقه – خاصة لدى الشاطبى والشوكانى – تتميز بالبحث عن المبادىء العامة وهو الأمر الذى افتقرت إليه الدراسات الأخلاقية لدى الصوفية والمحدثين والفقهاء(٧٨).

ويذكر فى الفقرة الثانية من المبحث الأول الفضائل الخلقية فى الدراسات الحديثة. فيذكر من الدراسات الجامعية: "مناهج الفلاسفة المسلمين فى الأخلاق". وبحث عن الخصائص الأخلاقية للرياضيات والأذواق الصوفية "الدكتور محمد مصطفى حلمى" ودراسة مقداد يالجن: "فلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية"، ومحمد يوسف بن الحجاج: "المنهج الصوفى فى الأخلاق" وأبو اليزيد العجمى "الوجهة الأخلاقية الصوفية القرآن الثالث الهجرى". ودراسات كمال جعفر "فى الفلسفة والأخلاق" و "دراسات فلسفية وأخلاقية" بالإضافة لكتاب الدكتور محمد يوسف موسى "فلسفة الأخلاق وأثرها فى الفرد والمجتمع" ومحمود قراعة "الأخلاق فى الاسلام" وأهم هذه الدراسات على الاطلاق كتاب "دستور الأخلاق فى القرآن" للدكتور محمد عبد الله دراز.

ويخرج المؤلف بالنتائج الآتية بعد رصده للكتابات القديمة والدراسات الحديثة، وهى نتائج صحيحة نتفق معه فيها.

– إن معظم المؤلفات يتكرس للأخلاق الفلسفية الأوروبية اليونانية والحديثة.

– إن كثير منها يتخذ من مؤلفات القدماء موضوعا للدراسات مثل مسكويه والغزالى.

– إن بعضها يعالج الموضوع بقصد الوعظ.

– إن كثيرا من المؤلفين يكتفى بفصل عن أخلاق الاسلام ضمن كتب الحضارة والعقائد.

ويعطى أمثلة لذلك مثل كتاب أحمد أمين "الأخلاق" الذى لا يتضمن إلا فقرة

يتيمة عن الاسلام ليس لها اثر على القارىء سوى بذر الشك فى وجود مضمون أخلاقى متميز للاسلام. ويتغافل المؤلف عن الطبعات الحديثة لكتاب الدكتور توفيق الطويل الفلسفة الخلقية، التى تتضمن حديثا عن الأخلاق الاسلامية. ويرى أن كتاب الدكتور محمد بيصار "العقيدة والأخلاق" تغلب عليه الأخلاق اليونانية.

ويخلص من هذا العرض للدراسات الحديثة إلى عدم وجود معرفة علمية سليمة بفضائل الاسلام الخلقية أو بنظامه الخلقى باستثناء دراسة الدكتور محمد عبد الله دراز و "دستور الأخلاق فى القرآن" التى بذل فيها مؤلفها جهدا كبيرا فى تحليلاته للالزام والمسئولية والجزاء والنية والدوافع والجهد. والتى أعانت صاحب الفضائل الخلقية فى الاسلام "على الرغم من أن مؤلف (دراز) لم يدرس الفضائل ولم يتخذها أساسا لاستخلاص شروط الفضيلة الخلقية ومعيارها والغاية النهائية لها"[٥٩].

ولو تساءلنا عن الفضائل الاسلامية ـ ما عددها وأصنافها وطبيعتها لن نجد جوابا واضحا لدى أحد، ولن نجد شبه اتفاق على قائمة بهذه الفضائل حتى أمهات الفضائل لم يتفق عليها. وتتداخل الفضيلة مع غيرها أما عن المبدأ العام الحاكم فى الأخلاق الاسلامية فتتضارب الأقوال وتتعدد دون تمحيص كافى. وبالتالى كان على المؤلف أن يميز ويحدد الفضائل الخلقية فضيلة فضيلة وأن يحلل مضمون كل فضيلة ويستخلص منها جميعا المبادىء العامة للنظام الأخلاقى فى الاسلام. والمنهج الذى يستخدمه من أجل ذلك هو الوصف التحليلى للفضائل، بوصف مضمون الأوامر الخلقية فى القرآن والسنة وتحليلها كخطوة أولى وأساسية فى هذا المنهج ويصعد من ذلك إلى المبادىء العامة للوصول إلى المعيار الأساسى للأخلاق الاسلامية.

ويرى أن هذا المنهج يمكنه من:

ـ استخلاص مفهوم كل فضيلة على حده وبيان الأفعال التى يمكن أن تندرج تحتها والتى لا يصح إدراجها تحتها.

ـ الكشف عن علاقة كل فضيلة بغيرها من الفضائل وأوجه التماثل والتباين بينها.

ـ ضم أى فضيلة خلقية إلى قائمة الفضائل حتى ولو استبعدت من قبل السابقين واستبعاد ما ليس من الفضائل حتى لو اعتبرت فضيلة من قبل السابقين.



– تصنيف الفضائل على أساس مبدأ عام.
– تحديد الشروط الواجب توافرها لأى فعل لكى يعد فضيلة خلقية.
– الكسف عن الغاية النهائية للفضيلة الاسلامية.
– تحديد معيار عام لهذه الفضيلة.
– بيان أصالة الفضائل الاسلامية والأخلاق الاسلامية كلها.
– إظهار مدى ترقية هذه الأخلاق للحياة المعاصرة ومدى حاجة هذه الحياة إليها.

وتتكون هذه الدراسة الهامة من ثمانية اقسام أو مباحث الأول فى تمهيد وتحديد للموضوع والدراسات المتعلقة به قديما وحديثا. والمبحث الثانى يدور حول شروط الفضيلة الخلقية. وهى تنقسم إلى قسمين: الأول يضم الشروط الجوهرية حرية الارادة وإخلاص النية والايثار المنزه والايمان بالله. والثانى يضم شروط الممارسة الفعلية بوضعها شرط تمام الفضيلة والحياء بوصفه الشرط الوجدانى للممارسة الفعلية للفضيلة ثم رد الفعل بوصفه شرط نمو العمل وازدهاره[٦٠].

ويتناول المبحث الثالث دراسة الخيرات أوغايات العمل الفاضل، وفيه يفرق المؤلف بين الخير والفضيلة وبين الارتباط الوثيق بينهما ويدرس من الخيرات: الدين والحياة والصحة والجمال والسلامة الجسدية والعقلية والعقل والمعرفة والحكمة والوجود وسننه، والمجتمع والعدل والأمن والمكانة الاجتماعية والاخاء والصداقة.

ويخصص المبحث الرابع لتحليل الفضائل الأساسية. ويقوم أولا بتعريف الفضيلة الخلقية. وتصنيف الفضائل، ثم تحليلها ويطلق عليها الفضائل الثبوتية وهى: العدل، وبر الوالدين، والشجاعة، والصبر. وفى المبحث الخامس المجموعة الثانية من الفضائل الثبوتية (الفضائل الخلقية العليا) وهى: الحفاظ على الحياة، والرحمة، والعفو، والانفاق فى سبيل الله، وكفالة اليتيم، وبر الجار، والاجارة، والوفاء للصديق، والوفاء بالعهد. ويدور المبحث السادس حول فضائل التصون (عن المحظورات) وهى الأمانة، والعفة والتواضع والحلم والصمت.

ويدور المبحث السابع حول الغاية القصوى للفضيلة الإسلامية وهى "سعادة الدارين" ويتحدث فيها عن :مذهب المنفعة ومذهب السعادة الغاية القصوى لفضيلة

العدل، ولبر الوالدين وللصدق والشجاعة وينتهى إلى : مشروعية المنافع الدنيوية مبيناً مذهب بعض الصوفية فى ذلك موضحاً مذهب سعادة الدارين، ويحاول الكشف عن معيار الفضيلة الإسلامية فى المبحث الثامن الذى جعل عنوانه التناسق الخلقى معيار الفضيلة ويبحث فيه تدرج الخيرات فى الأهمية وتدرج الفضائل فى الوجوب والعلو، ثم يبين معنى التناسق الخلقى ويناقش مسألة قبول المسلمين لمبدأ الوسط الأرسطى وينتقد هذا المعيار ويقدم بدلا منه التناسق الخلقى باعتباره المعيار الإسلامى للفضيلة.

وينتهى فى الخاتمة إلى بيان أصالة الفضيلة الإسلامية، وتميز الفضائل الخلقية بعضها من بعضها وكشف ما بينها من علاقات مستخلصا التعريف القرآنى للفضيلة وبعد تصنيف الفضائل يثبت أن الأخلاق الإسلامية مذهب متسق موضحاً النزعة الإنسانية الشاملة للأخلاق الإسلامية.

ويبحث الدكتور عبد اللطيف العبد فى كتابه "الأخلاق فى الإسلام". ـ وقد ظهرت طبعته الأولى باسم "الأخلاق الإسلامية" ـ فى الأخلاق القرآنية ويسير فى نفس الاتجاه المستند إلى القرآن والسنة مصدراً للأخلاق (٦١) ويبدو كتابه أقرب إلى الأخلاق منه إلى علم الأخلاق، وهو يمهد للدراسة بالحديث عن مفهوم الأخلاق فى الإسلام (٦٢). ثم يتناول فى قسمين الفضائل الأخلاقية (الإسلامية) فى القسم الأول، ثم الأخلاق الجاهلية والرذائل الخلقية فى القسم الثانى يقول: لم يكن مقياس الفضائل والرذائل عندنا الأ ميزان الشرع بالفضيلة ما حكم الشرع بفضلها وحلها والرذيلة ما حكم الشرع بقبحها وحرقها. والشرع عنده لم يأت بما يناقض العقل السليم (٦٢).

رابعاً: قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى

يخصص الدكتور محمد السيد الجليند دراسته قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى لبيان الأخلاق الإسلامية فى علم الكلام. وهو يعرض لنا فى المقدمة لاشكالية الدراسة وكيفية معالجتها ويذكر الدراسات السابقة فى الموضوع موضحاً أنها لم تظهر أثر موقف المعتزلة من هذه القضية على الجانب السلوكى والاجتماعى والسياسى ويحدد هدفه من الناحيتين الميتافيزيقية والانسانية والوقوف

على الأسس العقلية التى بنى عليها الفريقان تصورهما لقضية الخير والشر والتى حددت موقفهم من الجانب الإنسانى من هذه المشكلة (٦٤). وهو يقسم بحثه إلى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

يتناول الباب الأول الجانب الإلهى من مشكلة الخير والشر والثانى عرض الأسس العقلية والشرعية التى أقام عليها المعتزلة والاشاعرة مذهبهما الأخلاقى والشرعي، والثالث تناول قضية الحرية الإنسانية والسلوك الإنسانى على ضوء المفاهيم العقلية التى وضعها المعتزلة وجعلوها أساساً للسلوك الأخلاقى. قدم المؤلف فى المقدمة مدخلاً إلى معرفة الخير والشر، وعرض فى الباب الأول الإرادة الإلهية ووجود الشر فى العالم من خمسة فصول تشمل: الارادة عند المعتزلة، مشكلة القضاء الأزلى ووجود الشر فى العالم، الحكمة الإلهية ووجود الشر فى العالم، العدالة الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة ، ويدور الباب الثانى بفصليه حول الأسس العقلية والشرعية للمشكلة يبحث الفصل الأول الفطرة ودورها فى معرفة الخير والشر والثانى فى الخير والشر بين العقل والشرع. بينما يخصص للجانب التطبيقى فى الاستطاعة والثانى للحرية الإنسانية ويوضح فى الثالث الأثر الإجتماعى والسياسى لمذهب المعتزلة فى القول بحرية الإنسان.

ويتأكد ذلك فى دراسته الثانية " فى علم الأخلاق: قضايا ونصوص"(٦٥) حيث يتناول فى ثمانية فصول توافق العقل مع الشرع فى تأسيس الأخلاق الإسلامية وأن الأساس العقلانى لدى المعتزلة مثلاً هو نفس الأساس الذى نجده لدى كانط. فإذا كان الدكتور أحمد صبحى يبحث فى ايجاد نسق للأخلاق الإسلامية يخالف النسق الأرسطى، ويجد هذا النسق فى تأسيس للأخلاق على الميتافيزيقا كما عند كانط، فان الجلنيد يرى فى فلسفة كانط امتداد للموقف العقلى الاعتزالى. يتناول الدكتور الجلنيد فى الفصل الأول " الإنسان كائن أخلاقى: ويعرض فى الفصل الثانى " الفعل الأخلاقى فى الفلسفة اليونانية: حيث يبين لنا موقف أرسطو من الفعل الأخلاقى، وسقراط ولفضيلة وأفلاطون ومنهجه فى العدالة الاجتماعية والسياسية وأرسطو ومذهبه فى السعادة.

ويعرض فى الفصل الثالث للمبدأ الأخلاقى فى الفلسفة الحديثة، أو الأخلاق بين المثالية والوضعية ويتناول القيمة الخلقية بين المعتزلة والأشاعرة. ويفيض فى

الفصل الرابع فى بيان " المشكلة الأخلاقية بين العقل والشرع" حيث يتناول المعتزلة والاتجاه العقلى والقائلون بالمعرفة الشرعية ويتوقف لبيان المفاهيم الأخلاقية المتعلقة بـ "الخير والشر، الحسن والقبيح، الواجب. النية ودورها الأخلاقى، ليوضح أن كانط فى الفلسفة الحديثة يقيم فلسفته الأخلاقية على نفس المبادئ التى ذهب اليها المعتزلة"(٦٦).

ويدور البحث فى الفصل الخامس حول قضية الالزام الأخلاقى ومصادرها ومستوياتها، فى الفلسفة الحديثة وعند المعتزلة والاشاعرة وعند القائلين بالفطرة لكنه لا يكتفى بذلك بل يناقشها فى القرآن، وذلك فى الفصل السادس، وفى الفصل السابع عرض للإنسان ومشكلة الشر فى العالم، فى الحضارات غير الإسلامية وفى الفكر الإسلامى وفى الفصل الثامن والأخير ببيان الجانب الميتافيزيقى للمشكلة. ويقدم فى الجزء الثانى من الكتاب ــ وهو لا يستغرق الا صفحات قليلة مجموعة لنصوص أخلاقية لأفلاطون وأرسطو وابن تيمية.

وفى حين يرى الجلنيد أن المتكلمين هم علماء الأخلاق فى الإسلام، فإن عبد الفتاح بركة يرى أن الصوفية هم أصحاب الإسهام الحقيقى فى الأخلاق، وذلك فى كتابه " فى الأخلاق والتصوف" (٦٧) ويرى المؤلف أن الحضارات تقوم على أسس ثلاثة هى: المبدأ المشترك (العقيدة) والقانون والأخلاق . ويتمثل ذلك فى الحضارة الإسلامية عقيدتها الإسلام دين للوحدانية وقانونها هو الشريعة الإلهية وأخلاقها منبثقة من هذه العقيدة وعلماء الفقه والشريعة فى ميدان القانون أما فى ميدان الأخلاق فالصوفية يمثلون علماء الإسلام فى هذا المجال. وهم الذين اختصوا من سائر علماء الاسلام فى هذا المجال . والدراسة للجانب الأخلاقى فى الإسلام (٦٨).

وقد خصص المؤلف كتابه لدراسة هذا الاسهام وهو يقع فى قسمين: الأول فى تمهيد (ضرورى) عن بنية الأخلاق فى الإسلام حتى يتم الربط بين علم الأخلاق لدى الصوفية وبين أصله الإسلامى بصورة واضحة، ثم تحدث عن الأخلاق عند الصوفية سواء من ناحيته النظرية أوالعلمية مبيناً أن له ملامحه وسماته الخاصة التى تميزه عن نظيره فى الفلسفة. وفى القسم الثانى دراسة نماذج لما كتبه هؤلاء الأئمة الاعلام. وهو يعرض لكل منهم مع دراسة تمهيدية فيقدم لنا

النصوص الآتية.

- للمحاسبى : الرعاية لحقوق الله، المسائل فى أعمال القلوب والجوارح.

- الخراز: الطريق إلى الله.

- الترمذى: فكر النفس .

- الغزالى: منهاج العابدين.

- ابن عطاء الله السكندرى: التنوير فى اسقاط التدبير.

خامساً الأخلاق بين العقل والنقل

يقدم أبو اليزيد العجمى عدة دراسات تأليفاً وتحقيقاً فى مجال الأخلاق القرآنية أو الأخلاق الإسلامية فبالاضافة إلى بحثه "الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامى"[٦٩] يكتب عن "حقيقة الإنسان بين المسئولية والتكريم"[٧٠] و"الأخلاق بين العقل والنقل فهو يرى أن علم الأخلاق علم له مقوماته ومناهجه ومصوغاته وأننا نحن المسلمين ننظر إليه ونبحث فيه بمنهج إسلامى لا يتابع الأقدمين من أرباب الفكر الشرقى أواليونانى لمجرد سبقهم فى مسألة أو أخرى، ولكن مقياسنا " الحق أحق أن يتبع" وليكن منهجنا موضوعية القبول أو الرفض [٧٢]. ويرجع ما أصاب البحث الإسلامى فى هذا العلم إلى متابعة وتقليد الغرب واليونان وتناس أصول ومصادر البحث الإسلامى[٧٣].

يرى الدكتور العجمى أن المذاهب الأخلاقية التى انتجها العقل المصرى القديم أو الصينى أو التى أرست دعائمها حكمة اليونان والتى تبناها الغرب الحديث، بل فى العصور الوسطى - هذه المذاهب جميعاً أخذت أسماء متعددة واجتهدت فى أن تبلغ بالأخلاق الإنسانية كمالها ولكنها جميعاً لم تفلح فى الوصول إلى هذه الغاية واخفاقها هذا تحكمه عوامل كثيرة لكن أهمها وأقواها هو اعتمادنا المطلق على العقل واستبعادها الجانب الدينى [٧٤]. وفى مقابل ذلك يوجد مصدر أعلى من العقل ومن الضمير ومن المجتمع يضع للإنسان قواعد سلوكه وفق حاجاته وباتساق مع طبيعته لا يمهل العقل والوجدان ولا المجتمع ذلكم هو الوحى [٧٥] ومن هنا جاء عنوان دراسته "الأخلاق بين المجتمع والنقل" التى تتكون من بابين.

يتناول فى الأول علم الأخلاق ومذاهبه وهو مقدمات تعرض لتعريف علم الأخلاق وبيان صلته بالعلوم الأخرى، وفى الفصل الثانى يقدم نموذجاً لقضايا علم الأخلاق، حيث يعرض للالزام الخلقى ومصادره سواء كان المصدر الحاسة الخلقية أو الضمير والوجدان، ويبين مثالب هذه النظرة، ويتناول ثانياً العقل مصدر الالزام وخاصة لدى كانط ثم المجتمع باعتباره مصدراً للإلزام الخلقى فى الإسلام مبيناً حاجتنا إلى النص موضحاً ارتباط العقل بالشرع وحاجتنا إلى القلب مستشهداً بالآيات القرآنية، وبعد بيان تناقض الاتجاهات المختلفة يتجه لبيان كيفية تربية الحس الإسلامى، موضحاً أهمية القرآن فى ذلك. ثم يتناول الفعل الخلقى وصلته بالمذاهب الأخلاقية، حيث يبين لنا الاتجاه الذى يربط الفعل الخلقى باللذة أو المنفعة فيتناول مذهب اللذة فى الفكر اليونانى وفى الفكر الحديث، والمنفعة عند بنتام ومل وعند البراجماتية. ويعرض فى الفصل الثالث الأخلاق فى الفكر الإنسانى لإسهامات المصريين القدماء ونماذج من الفكر الصينى عند كنفوشيوس والفكر اليونانى عند سقراط وأفلاطون وأرسطو.

ويخصص الباب الثانى للأخلاق فى الإسلام، ويعرض فى الفصل الأول السلوك الخلقى فى الإسلام" وواقع الأخلاق قبل الإسلام، واهتمام الإسلام بالأخلاق ومظاهر اهتمام الإسلام بالخلق الفاصل. ثم يبين أسس الأخلاق الإسلامية وخصائصها التى يحددها فى ثلاثة: الأساس الأول، الأساس الاعتقادى، الثانى مراعاة الطاقات الإنسانية فى الإنسان، الثالث الأفعال والغايات، ثم يبين التطبيق العملى لأخلاق الإسلام. ويعرض فى الفصل الثانى جهود المسلمين فى علم الأخلاق تصنيف ودراسة. ويقدم فى الفصل الثالث والأخير صور من جهود علماء الإسلام فىعلم الأخلاق، حيث يعرف ببعض المصادر الأخلاقية مثل "فرائض الإسلام" للحسن البصرى، و"الذريعة إلى مكارم الشريعة" للراغب الاصفهانى (٧٦)، و"تذكرة السامع والمتكلم فى آداب العالم والمتعلم" لابن جماعة.

وهو يهدف بعمله هذا أن يكون مقدمة لدراسة فى المصادر يرتبها بما لهذا العلم (الأخلاق) فى الإسلام بنياناً وتاريخاً له مداخله (٧٧). ونفس الهدف نجده فى دراسته هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق اسلامى أو "الدراسات الأخلاقية المعاصرة فى ضوء التأريخ لعلم أخلاق اسلامى" (٧٨).

سادساً - نقد الأخلاق الغربية:

نتناول فى هذه الفقرة موقف بعض الأساتذة العرب من الأخلاق الغربية تأسيساً لأخلاق اسلامية خالصة بعيدة عن أية مؤثرات أو مصادر غربية قديمة أو حديثة سواء فى الشكل أو المضمون ويتفق كل من د. حسن الشرقاوى بجامعة الاسكندرية ود. محمد عبد الله الشرقاوى بدار العلوم على رفض واستبعاد هذه الأخلاق. يقدم لنا الأول كتابين احدهما فى "الأخلاق الإسلامية"(٧٩) والآخر "الأخلاق الغربية" تأسيساً لأخلاق إسلامية خالصة بعيدة عن أية مؤثرات.

ويتكون كتابه " الأخلاق الإسلامية" من مقدمة وسبعة أبواب تعرض المقدمة الوسط الأخلاقى الإسلامى، وأسباب الإنحراف عن الأخلاق الإسلامية، ويتناول الباب الأول قبسات من أخلاق الرسول، ويعرض فى الباب الثانى "خصائص المنهج الإسلامى الأخلاقى" والباب الثالث وسائل تنشئة الإنسان المسلم، ثم غايات التربية الإسلامية وهى عدم الشرك، الثقة بالله والإنسان . ويقدم لنا دراسة هامة فى الباب الخامس يتناول فيها السلوك الأخلاقى فى العقائد القديمة فى عدة فصول: الأول فى المذاهب القديمة (الشرقية) والثانى "الأخلاق فى الفكر الغربى القديم" (اليونان) والفصل الثالث يتناول الفكر الحديث والأخلاق. ويعرض الباب السادس بفصوله الستة للفرق الضالة الخارجة عن الإسلام يبدو فيه التجريم والأحكام المتسرعة مثلما يفعل فى الباب السابع الذى يعرض "تهافت المذاهب الأخلاقية البشرية" وهو فصل يمهد لما فى كتابه الثانى "الأخلاق الغربية فى الميزان".

ويبدو هذا العمل وكأنه عدة دراسات متفرقة ويقع فى أربعة أبواب يتناول فى الباب الأول بفصوله الأربعة "أخلاقيات العصر والقيم الكبرى". ويشمل الفصل الثانى "القيم الكبرى والعروض الفنية الهابطة ويتناول الثالث خصائص النفس الإنسانية ومواقفها ويعرض الفصل الرابع الخائضون فى مصادر التشريع الإسلامى. علوم الإنسان فى القرآن، بينما يحمل الباب الثانى عنوان "المناهج والمذاهب الأخلاقية المحدثة" إلا أنه يعرض فى فصوله الثلاثة عرضاً لبعض المشكلات الأخلاقية أكثر مما تناول مذاهب ومناهج، فالفصل الأول يعرض لتلك "المشكلة الخلقية، مذاهب الشك فى العصر الحديث، مشكلة منهج ليفى بريل

الأخلاقى، ويخصص الفصل الثالث للأخلاق الفطرية والعملية ، والمذهب التجريبى فى الأخلاق.

ويحمل الباب الثالث عنوان " فلاسفة الأخلاق المحدثين" ويمكن القول أن الفصل الأول يغلب عليه الطابع التجريبى حيث تناول على التوالى : أخلاق القوة عند نيتشه. المنفعة عند بنتام، تهافت العقلانية الراسلية [نسبة إلى رسل]، عقم الأخلاق الوجودية. بينما يغلب على الفصل الثانى الاتجاه العقلانى حيث يتناول : العقل والواجب والإرادة عند كانط، معنى الواجب وخصائصه عند كانط، الأخلاق بين الأوامر الشرطية والقطعية، الأخلاق اللاهوتية عند بسكال، المشاركة الوجدانية عند شافتسبرى والحاسة الخلقية عند بطلر. ونجد نفس الاتجاه فى الفصل الثالث باستثناء حديثه عن الأخلاق عند ميكافيللى فهو يتحدث عن : الأخلاق الحيوية عند برجسون واللاهوتية عند مالبرانش، وأخلاق تحقيق الذات عند توماس هل جرين.

ويعرض الباب الرابع "تهافت المذاهب الأخلاقية الحديثة" فى عدة موضوعات متفرقة تشملها فصولاً ثلاثة يتناول فى أول فقرات الفصل الأول مذهب يونانى قديم هو السفطسائية وتحمل الفقرة الثانية عنوان فضاضا هو "الرد على أصحاب المناهج الغربية" ثم تداعى نظريات الطبيعة الخلقية والمادية ويشمل الفصل الثانى موضوعات : الفكر الغازى والمناهج الدراسية، الاعتراض على الفطرة، ظنون وأوهام. العقل والقلب فى النظرة الإسلامية ويشمل الفصل الأخير الانحراف الأخلاقى والقصاص فى الفطرة الإسلامية تأمين الإنسان فى الإسلام. والحقيقة أنه لاتظهر خطة محددة فى كتابى حسن الشرقاوى هناك نظرات متفرقة توضع الأخلاق الإسلامية أوتدحض الأخلاق الغربية، وتتبلور هذه الآراء فى موقف محدد المعالم فى كتاب محمد عبد الله الشرقاوى الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة [٨١].

يعرض الدكتور الشرقاوى (محمد عبد الله) فى أربعة أقسام للفكر الأخلاقى وبيننما يخصص القسم الأخير لنصوص ونماذج أخلاقية للحكاء الأخلاقيين المسلمين[٨٢] . فهو يخصص الأقسام الثلاثة الأولى لمعالجة القضايا التالية :

الأخلاق بين الأصالة والتبعية، والقسم الثانى حول نشأة الفكر الأخلاقى وتطوره حيث يعرض للتفكير الأخلاقى فى الحضارات الشرقية لدى المصريين القدماء أولاً ثم الصنين القدماء ثانياً أو يعيد بشكل نقدى قراءة الفكر الأخلاقى عند الاغريق (٨٣) وفى القسم الثالث يتناول الأخلاق فى الإسلام حيث يتناول: أصالة الأخلاق الإسلامية، العقيدة والأخلاق فى الإسلام، سمو الأخلاق وصلاح المجتمع، أثر القدوة فى حسن الخلق، خلق الرسول، الأخلاق واصلاح النفس الإنسانية، الحرية النفسية والعقلية أساس الأخلاق.

ويهمنا أن نتوقف عند بعض فقرات هذا القسم الأول لتحديد خصائص هذا العمل واتجاهات مؤلفه، الذى يمثل مع زملائه هذا التيار فى الأخلاق القرآنية، الذى نتناوله فى هذا الفصل، والذى يقوم على مصدرين أساسيين هما: القرآن والسنة، ويتصف ثانية بنقد الموقف الغربى فى الأخلاق، وسوف نوضح موقف الشرقاوى (محمد عبد الله) فى النقطة الثانية. وهو ينتقد أولاً الكتابات العربية التى تتابع سواء فى الشكل أو المحتوى أو التبويب الأخلاق الغربية يقول: "فى مجال الأخلاق على وجه التحديد – نلاحظ أن المراجع الرئيسية المتداولة فى عرض مفاهيم الأخلاق ومبادئها وأسسها وغاياتها وبواعثها وضوابطها، أو فى التأريخ لعلم الأخلاق — لا أقول انها تنحو نحو غربياً أو تصطبغ بلون غربى فقط لكننا نلاحظ انها تحدثنا عن الأخلاق فى الحضارة الغربية بكل خصوصيتها وذاتيتها المصورة لدوافعها فى تبعية. ويقدم مؤلفينا فى علم الأخلاق ما هو فى حقيقته علم الأخلاق فى الغرب وتاريخ الأخلاق من وجهة نظر غربية" (٨٤).

إن موقف الشرقاوى النقدى من الأخلاق الغربية يتضاد تماماً مع الاتجاه الذى يرى فى العلوم الغربية وجذورها عند اليونان ما يمكن أن يكون أساس فلسفة عربية معاصرة، بينما الاتجاه الذى نعرض له لا يكتفى برفض كل ما هو ما غربى بل يوجه نقده إلى من يتابعون هذا الاتجاه من الكتاب العرب مما يجعلهم لا يتهمون بنفس القدر بالأخلاق الإسلامية، ويرى الشرقاوى أن من التجاوز ما نجده فى مراجع الفلسفة والأخلاق (عندنا) من تعميم المصطلح الفلسفى الغربى والحكم على فلسفتنا وأخلاقنا فى ضوء المقاييس الفلسفية والخلقية الغربية (٨٥) ويؤكد موقفه هذا فى بداية القسم الثالث " " الأخلاق فى الإسلام" حين يتحدث عن أصالة الأخلاق

الإسلامية"، فهـو يـرى أن الأخـلاق الإسـلامية أصيلـة فـى مصدرهـا لأن مصدرهـا الوحيد هو القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولا يجوز بأى حال من الأحوال أنه يقال أن للإخـلاق الإســلامية مصـدراً آخـر، فـالأخلاق الإسـلامية ولـدت كاملـة فـى القـرآن[٨٦]. وهـو نفس موقـف محمد عبـد اللـه دراز الـذى يعتمد عليـه الشـرقاوى ويستشهد به ويسير مثله فى نفس الاتجاه القرآنى.

* * *



هوامش وملاحظات

١) محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق فى القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية فى القرآن ملحق بها تصنيف للآيات المختارة التى تكون الدستور الكامل للأخلاق العلمية تعريب، د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت ، دار البحوث العلمية، الكويت ١٩٧٣.

٢) د. السيد محمد بدوى: مقدمة دستور الأخلاق فى القرآن، ص : ى أ.

٣) المرجع السابق ص : ى ب، ى ج.

٤) المرجع السابق ص : ى د.

٥) د. محمد عبد الله دراز:كلمات فى مبادئ الأخلاق، القاهرة، ١٩٥٣، وأيضاً فى دراسات اسلامية، دار القلم، الكويت، ١٩٨٠، ص ٨٧ ـ ١٣٨.

٦) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق فى القرآن، المقدمة، ص ١٧-١٨.

٧) المرجع نفسه، ص ٣،٤

٨) المرجع نفسه.

٩) المرجع السابق، ص ٨.

١٠) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق فى القرآن، صفحات ٩٩-١١٧.

١١) المرجع نفسه، صفحات ١١٨ – ١٢٣.

١٢) المرجع نفسه، ص ١٧١.

١٣) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق، ص ٢٢٢ ـ ٢٤٢.

١٤) المرجع نفسه، ص ٢٥٨ – ٢٥٩.

١٥)المرجع نفسه، ص ٣٢٨.

١٦) المرجع نفسه، ص ٣٣٧.

١٧) المرجع السابق، ص ٤٨٣.

١٨) راجع، ص ٥٨٩.

١٩) المرجع السابق، ص ٦٨٤.

٢٠) المرجع نفسه، ص ٧٦٠.

٢١) دستور الأخلاق فى القرآن، ص ٧٧٣ وما بعدها.

٢٢) د. محمد عبد الله دراز: كلمات فى مبادئ الأخلاق، ص ٤.

٢٣) المرجع السابق، ص ٥.

٢٤) المرجع نفسه، ص ٨.

٢٥) المرجع نفسه، ص ١٧.

٢٦) المرجع السابق، ص ١٩ – ٢٦.
٢٧) المرجع السابق، ص ٢٨.
٢٨) المرجع نفسه، ص ٤٢.
٢٩) المرجع نفسه، ص ٤٣.
٣٠) د. محمد عبد الله دراز: الله بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان
٣١) المرجع نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٨.
٣٢) د. محمد السيد بدوى: الأخلاق بين بالفلسفة وعلم الاجتماع، ص ٦٧.
٣٣) د. فيصل بدير عون، د. سعد عبد العزيز: دراسات فى الفلسفة الخلقية، ص ٢٩٥.
٣٤) د. محمد حلمى: الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام، ص ١٢٣، ١٢٤،١٢٦ – ١٥٥.
٣٥) د. محمد عبد الله الشرقاوى: الفكر الأخلاقى، دراسة مقارنة، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٩٨ – ٢١٢.
٣٦) د. محمد السيد الجلنيد: فى علم الأخلاق قضايا ونصوص، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٥–١٨.
٣٧) د. عبد الحى قابيل: المذاهب الأخلاقية فى الإسلام، صفحات ٨، ٥٣، ٧٤، ١٠٣، ١١٣، ١١٦،١١٩،١٢٦، ٢٧٣، ١٧٥، ١٨٤، ١٩٦، ٢٧٣،٣٠٣.
٣٨) د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم : الفضائل الخلقية فى الإسلام، دار الوفا، ١٩٨٨.
٣٩) مقداد يالجن: الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام، مطبعة الخانجى، القاهرة، ١٩٧٣، ص٢٥.
٤٠) بارودى المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ترجمة د. محمد غلاب، الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية، الأنجلو، المصرية، طـ٢، القاهرة.
٤١) د. محمد غلاب: من أخلاق الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، العدد ٧٩، السنة السابعة، ١٩٦٨.
٤٢) المصدر السابق، ص ٩.
٤٣) المصدر السابق، ص ١١.
٤٤) نفس المصدر، ص ٣٩ – ٥٢.
٤٥) مقداد يالجن: الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام دراسة مقارنة، مكتبة الخانجى، القاهرة طـ١ ـــ ١٩٧٣.
٤٦) د. مصطفى حلمى: الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٢١.
٤٧) د. أحمد عبد الرحمن ابراهيم: الفضائل الخلقية فى الإسلام، دار الصفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص ٢٥، ٢٦.
٤٨) مقداد يالجن: المرجع السابق، ص ١٧.

٤٩) المرجع نفسه، ص ٨.
٥٠)المرجع نفسه، ص ٢٥
٥١) د.أحمد عبد الرحمن ابراهيم: المرجع السابق، ص ١٠.
٥٢) المرجع السابق، ص ١١.
٥٣) نجد نفس الموقف النقدى لدى كل من: أبو اليزيد العجمى: هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق اسلامى، حوليات دار العلوم – العدد الحادى عشر ١٩٨٣، د. محمد عبد الله الشرقاوى الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة.
٥٤) المرجع السابق، ص ١٧.
٥٥) المرجع السابق، ص ١٨.
٥٦) المرجع نفسه، ص ١٩.
٥٧) المرجع نفسه، ص ٢١.
٥٨) المرجع نفسه، ص ٢٤.
٥٩) المرجع نفسه، ص ٢٩.
٦٠) المرجع نفسه، ص ٣٧.
٦١) د. عبد اللطيف محمد العبد: الأخلاق فى الإسلام، مكتبة دار العلوم، القاهرة، ١٩٨٥.
٦٢) المرجع السابق، ص ٧-١٧.
٦٣) المرجع السابق، ص ٦.
٦٤) د. محمد السيد الجلنيد: قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، أصولها النظرية، جوانبها التطبيقية دراسة علمية لمسئولية الإنسان فى الإسلام، مطابع الحلبى، القاهرة ط ١-١٩٨١، ص ١٠،٩.
٦٥) د. محمد السيد الجلنيد: فى علم الأخلاق قضايا ونصوص، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٩٧٩.
٦٦) المرجع السابق، ص ٨٥ وما بعدها.
٦٧) د. عبد الفتاح عبد الله بركة: فى الأخلاق والتصوف دراسات ونصوص، دار القلم ١٩٨٣. والكتاب قد صدر فى نشرته السابقة فى كتابين الأول فى التصوف والثانى نصوص ودراسات.
٦٨) المصدر السابق، ص ١٠،٩.
٦٩) أبو اليزيد العجمى: الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامى، رسالة غير منشورة، دار العلوم، القاهرة، ١٩٧٧.
٧٠) د. أبو اليزيد العجمى: حقيقة الإنسان بين المسئولية والتكريم، رابطة العالم الإسلامى١٤٠٤هـ.
٧١) د. أبو اليزيد العجمى: الأخلاق بين العقل والنقل، مكتبة دار الثقافة العربية، القاهرة١٩٨٨.

٧٢) نفس المرجع، ص ١٢.
٧٣) نفس المرجع، السابق.
٧٤) المرجع نفسه، ص ٥.
٧٥) المرجع نفسه، ص ٨.
٧٦) فى اطار جهوده فى تحديد معالم الأخلاق الإسلامية نشر كتاب الراغب الأصفهانى: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الصحوة، دار الوفاء بمصر.
٧٧) د. أبو اليزيد العجمى: الأخلاق بين العقل والنقل، ص ١٢ .
٧٨) د. أبو اليزيد العجمى: هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامى، حوليات دار العلوم، العدد الحادى عشر، ١٩٨٣، ص ٢١١ – ٢٤٨.
٧٩) د. حسن الشرقاوى: الأخلاق الإسلامية، دار رالمعرفة، الجامعية، الاسكندرية١٩٨٥.
٨٠) د. حسن الشرقاوى: الأخلاق الغربية فى الميزان، مطابع جريدة سفير بالاسكندريةد.ت.
٨١) د. محمد عبد الله الشرقاوى : الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة، مكتبة الزهراء، القاهرة ١٩٨٨.
٨٢) يعرض الدكتور الشرقاوى فى القسم الرابع عدة نصوص: الصداقة والأصدقاء للماوردى من " أدب الدنيا والدين"، والحياء للراغب الأصفهانى من الذريعة إلى مكارم علوم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمى، ذم الهوى والشهوات لابن الجوزى من كتاب ذم الهوى، والمسؤولية الخلقية للشيخ دراز من كتاب دستور الأخلاق فى القرآن.
٨٣) يتناول الشرقاوى الفكر الإغريقى منذ البداية بقصد النقد، الذى طغى على البحث، يعرض لأفلاطون فى ثلاثة صفحات وينقده فى عشرين صفحة، وتتساوى صفحات نقده لأرسطو فى عددها مع الصفحات التى خصصها لعرض مذهبه.
٨٤) المرجع السابق، ص ٧.
٨٥) المرجع نفسه، ص ١١.
٨٦) المرجع نفسه، ص ١٢١.

المراجع

١) ابراهيم بيومى مدكور: الدكتور المرحوم الدكتور منصور فهمى، جلسة مجمع اللغة العربية الدورة ٢٥، وفى كتاب منصورفهمى: أبحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.

٢) د. أبو اليزيد العجمى: الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامى، رسالة دكتوراه منشورة بجامعة القاهرة، ١٩٧٧.

٣) د. أبو اليزيد العجمى (الدكتور): حقيقة الإنسان بين المسئولية والتكريم، رابطة العالم الإسلامى ١٤٠٤هـ.

٤) د. أبو اليزيد العجمى:(الدكتور) الأخلاق بين العقل والنقل، دار الثقافة العربية،القاهرة.

٥) د. أبو اليزيد العجمى: (الدكتور) هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق اسلامى، حوليات دار العلوم، العدد الحادى عشر، ١٩٨٣.

٦) أبو بكر زكرى (بالاشتراك) : مقدمة ترجمة كتاب اندريه كريسون، المشكلة الخلقية والفلاسفة، نشرة الجمعية الفلسفية المصرية، دار الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٦.

٧) أبو بكر زكرى (بالاشتراك): مقدمة ترجمة الأخلاق فى الفلسفة الحديثة، دار الكتب الحديثة، القاهرة د.ت.

٨) أبو بكر زكرى (بالاشتراك): مباحث ونظريات فى علم الأخلاق، طـ٤، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٥.

٩) أبو بكر زكرى: تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، طـ٤، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٤.

١٠)أحمد أمين: الأخلاق ط ٦ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٣.

١١) أحمد خواجه: الأخلاق النظرية والتطبيقية. دار الغصون، بيروت لبنان ١٩٨٥.

١٢) أحمد عبد الحليم عطية (الدكتور): القيم الواقعية الجديدة فى فلسفة زالف بارتون بيرى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٩.

١٣) أحمد عبد الرحمن ابراهيم (الدكتور): الفضائل الخلقية فى الإسلام، دار الوفاء ١٩٨٨.

١٤) أحمد عبد الغفار: حديث فى الكتب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٤.
١٥) أحمد فؤاد الأهوانى (الدكتور): مقدمة ترجمة كتاب النفس لأرسطو.
١٦) أحمد فؤاد الأهوانى (الدكتور): أحمد لطفى السيد فيلسوفا، الكتاب التذكارى فى مهرجان الذكرى الأولى لوفاة لطفى السيد، ١٩٦٣.
١٧) أحمد لطفى السيد: تصدير ترجمته لكتاب الأخلاق لأرسطو، دار الكتاب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.
١٨) أحمد لطفى السيد: مبادئ فى السياسة والاجتماع والأدب، القاهرة، ١٩٦٣.
١٩) أحمد لطفى السيد: قصة حياتى: دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٢.
٢٠) أحمد محمود صبحى (الدكتور): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف، بمصر طـ (١٩٦٩).
٢١) اسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم: ارسطبس وشيعته أصحاب المذهب القورينى، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٣٦.
٢٢) أرسطوطاليس: الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.
٢٣) أرسطوطاليس: الأخلاق، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلير، والى العربية أحمد لطفى السيد فى جزءين، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٤.
٢٤) السيد محمد بدوى (الدكتور): أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق مجلة الاداب جامعة الاسكندرية، المجلد الثالث عشر، ١٩٥٩.
٢٥) السيد محمد بدوى (الدكتور): الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف بالاسكندرية، ط ٢، ١٩٨٠.
٢٦) السيد محمد بدوى (الدكتور): مقدمة ترجمة دستور الأخلاق فى القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت ١٩٧٣.
٢٧) د. الربيع ميمون (الدكتور): نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ١٩٨٠.
٢٨) إمام عبد الفتاح إمام (الدكتور): فلسفة الأخلاق، دار الثقافية للنشر والتوزيع، القاهرة١٩٨٨.
٢٩) اميل دوركيم:، التربية الأخلاقية، ترجمة د. السيد محمد بدوى، مكتبة مصر، القاهرة.

٣٠) توفيق الطويل (الدكتور): فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، طـ٣ ، ١٩٧٩.
٣١) توفيق الطويل (الدكتور): قصة الصراع بين الدين والفلسفة، طـ ٣ دار النهضة العربية، القاهرة ،١٩٧٩.
٣٢) توفيق الطويل (الدكتور): مقدمة كتاب سدجويك المجمل في فلسفة الأخلاق، دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩.
٣٣) توفيق الطويل (الدكتور): مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣.
٣٤) توفيق الطويل (الدكتور): المشكلة الخلقية الالزام الخلقى من كتاب مشكلات فلسفية، القاهرة، ١٩٥٤.
٣٥) توفيق الطويل (الدكتور) جون سيتورات مل، دار المعارف بمصر، القاهرة د.ت.
٣٦) توفيق الطويل (الدكتور): قضايا من رحاب الفلسفة والعلم، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٧.
٣٧) توفيق الطويل (الدكتور): المثل الأعلى بين وأد الشهوة واشباعها، مجلة علم النفس، المجلد الثامن، العدد الأول، يوليو، ١٩٥٢.
٣٨) توفيق الطويل (الدكتور): العقليون والتجربيون فى فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٥٢.
٣٩) توفيق الطويل (الدكتور) : المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق، مجلة جامعة البصرة جـ٣ السنة الثانية ١٩٦٨.
٤٠) حامد طاهر (الدكتور): الفكر الأخلاقى فى الإسلام نماذج تحليلية، دار العلوم، القاهرة د. ت.
٤١) حسن الشرقاوى (الدكتور): الأخلاق الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٥.
٤٢) حسن الشرقاوى (الدكتور): الأخلاق الغربية فى الميزان، مطابع جريدة سفير بالاسكندرية د.ت.
٤٣)حسن فاضل جواد: فلسفة الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر، رسالة غير منشورة، اشراف أ.د. عبد الأمير الاعسم، جامعة بغداد، ١٩٨٨.
٤٤) زكريا ابراهيم (الدكتور): المشكلة الخلقية، مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٩.

٤٥) زكريا ابراهيم (الدكتور): مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة طـ٣ ـ ١٩٧١.
٤٦) زكريا ابراهيم (الدكتور): مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة طـ ٣ ، ١٩٦٧.
٤٧) زكريا ابراهيم (الدكتور): مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة.
٤٨) زكريا ابراهيم (الدكتور): مبادئ الفلسفة والأخلاق، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٢.
٤٩) زكريا ابراهيم (الدكتور): كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٣.
٥٠) زكريا ابراهيم (الدكتور): الأخلاق والمجتمع، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٦.
٥١) زكريا ابراهيم (الدكتور): دراسات في الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر، القاهرة١٩٦٨.
٥٢) زكريا ابراهيم (الدكتور): المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودي، مجلة الآداب، بيروت ١٩٦٣.
٥٣) زكريا ابراهيم (الدكتور): عود إلى مشكلات الأخلاق، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٣٢ يناير ١٩٦٣.
٥٤) زكي الارسوزي: الأعمال الكاملة في خمس مجلدات، وزارة الثقافة والارشاد القومي، سوريا ١٩٧٢ – ١٩٧٦.
٥٥) زكي نجيب محمود (الدكتور): من زاوية فلسفية، طـ٣، دار الشروق، بيروت، القاهرة ١٩٨٢.
٥٦) سبحان خليفات (الدكتور): دراسة وتحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة للفارابي، منشورات الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٧.
٥٧) سبحان خليفات (الدكتور): مقدمة تحقيق مقالات يحيى ابن عدي الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٧.
٥٨) سليم بركات: الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند الارسوزي، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق ١٩٧٩.
٥٩) صدقي اسماعيل: قومية الارسوزي وتأثير الثقافات الغربية، المجلد الأول من المؤلفات الكاملة، مطابع وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٧.
٦٠) صلاح قنصوة (الدكتور): نظرية القيم في الفكر المعاصر دار التنوير، بيروت١٩٨٤.
٦١) طه حسين (الدكتور): علم الأخلاق لارسطوطاليس، ترجمة لطفي السيد، حديث

الأربعاء جـ٣، دار المعارف بمصر طـ ١٠ ـ ١٩٧٦.
٦٢) طه حسين (الدكتور): كتاب السياسة لأرسطوطاليس، ترجمة لطفى السيد باشا، الكاتب المصرى، القاهرة ديسمبر ١٩٤٧/٤٦.
٦٣) ظافر عبد الواحد: الأخلاق عند الأرسوزى، مجلة المعرفة السورية، العدد ١١٣ يوليو ١٩٧١.
٦٤) عادل العوا (الدكتور): العمدة فى فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ـ سوريا ١٩٨٦.
٦٥) عادل العوا (الدكتور): القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق، سوريا ١٩٦٠.
٦٦) عادل العوا (الدكتور): المذاهب الأخلاقية، مطبعة الجامعة السورية، دمشق ١٩٥٨.
٦٧) عادل العوا (الدكتور): مواد: أخلاق ـ شرف ـ فضيلة ورذيلة ـ كرامة، المجلد الأول، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربى، بيروت ١٩٨٦.
٦٨) عادل العوا (الدكتور): مواد: الطبيعة الأخلاقية ـ فلسفة الأخلاق مذهب اللذة، الجزء الثانى بمجلديه، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء، بيروت ١٩٨٨.
٦٩) عبد الحى قابيل (الدكتور): المذهب الأخلاقية فى الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤.
٧٠) عبد الرحمن بدوى (الدكتور): الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦.
٧١) عبد الرحمن بدوى (الدكتور): الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت١٩٧٩.
٧٢) عبد الرحمن بدوى (الدكتور): الزمان الوجودى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان.
٧٣) عبد الرحمن بدوى (الدكتور): دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشو، بيروت، لبنان، ١٩٨١.
٧٤) عبد الرحمن بدوى (الدكتور): هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٥٣.
٧٥) عبد الرحمن بدوى (الدكتور): مادة بدوى، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.
٧٦) عبد الرحمن بدوى (الدكتور): مقدمة تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق، وكالة

المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩.
٧٧) عبد الرحمن بدوى (الدكتور): لطفى السيد وترجمته لأرسطوطاليس، الكتاب التذكارى فى مهرجان الذكرى الأولى لوفاة لطفى السيد، القاهرة ١٩٦٣.
٧٨) عبد العزيز عزت (الدكتور): [ابن] مسكوية وفلسفته الأخلاقية ومصادرها، مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر ١٩٤٦.
٧٩) عبد العزيز عزت (الدكتور): الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع، القاهرة١٩٥٣.
٨٠) عبد العزيز عزت (الدكتور): المقولات الأخلاقية، القاهرة ١٩٥٦.
٨١) عبد اللطيف العبد (الدكتور): الأخلاق فى الإسلام، مكتبة دار العلوم، القاهرة ١٩٨٥.
٨٢) على معبد فرغلى (الدكتور) بالاشتراك: محاضرات فى الأخلاق، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٥.
٨٣) الفارابى: احصاء العلوم. تحقيق د. عثمان أمين، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨.
٨٤) فيصل بدير عون، وسعد عبد العزيز (الدكتور): دراسات فى الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٨٣.
٨٥) قبارى اسماعيل (الدكتور): علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثالث الأخلاق والدين، دار الطلبة العرب، بيروت طـ ٢ ـ ١٩٦٨ .
٨٦) قبارى اسماعيل (الدكتور): قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، طـ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب بالاسكندرية ١٩٧٨.
٨٧) الكونت دى جلارزا: محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها، الفلسفة العربية، والأخلاق ١٩١٩/١٨، مطبعة التقدم بمصر، القاهرة ١٩١٩.
٨٨) ماجد فخرى (الدكتور): الفكر الأخلاقى العربى، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان طـ٢ ـ ١٩٨٦.
٨٩) ماجد فخرى (الدكتور): فلسفة ابن رشد الأخلاقية، أعمال مهرجان ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزائر ١٩٧٨.
٩٠) ماجد فخرى (الدكتور): فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية، الكتاب التذكارى للفارابى، تصدير د. مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣.

٩١) محمد السيد الجليند (الدكتور): فى علم الأخلاق قضايا ونصوص، مطبعة التقدم، التقدم ، القاهرة ١٩٧٩.
٩٢) محمد السيد الجليند (الدكتور): قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، مطابع الحلبى، القاهرة، ١٩٨١.
٩٣) محمد حافظ دياب (الدكتور): تحولات منصور فهمى، مجلة المنار، العدد ٤٨، ١٩٨٨.
٩٤) محمد عابد الجابرى (الدكتور): الخطاب العربى المعاصر، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢.
٩٥) محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور): العقيدة والأخلاق وأثرهما فى حياة الفرد والمجتمع، الأنجلو المصرية، ط٤ ، القاهرة ١٩٧٣.
٩٦) محمد عبد الرحمن بيطار (الدكتور): المختصر فى العقيدة والأخلاق، الأنجلو المصرية، القاهرة.
٩٧) محمد عبد الرحمن مرحبا (الدكتور): المرجع فى تاريخ الأخلاق، جروس بروس، طرابلس، لبنان، ١٩٨٨.
٩٨) محمد عبد الله دراز (الدكتور): دستور الأخلاق فى القرآن، ودراسة مقارنة للأخلاق النظرية فى القرآن، تعريب د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت ١٩٧٣.
٩٩) محمد عبد الله دراز (الدكتور): كلمات فى مبادئ الأخلاق، القاهرة، ١٩٥٣.
١٠٠) محمد عبد الله دراز (الدكتور): الله بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٦٩.
١٠١) محمد عبد الله الشرقاوى (الدكتور): الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة، مكتبة الزهراء، القاهرة ١٩٨٨.
١٠٢) محمد غلاب (الدكتور): من أخلاق الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٨٦.
١٠٣) محمد كامل حسين: أحمد لطفى السيد والدعوة إلى أرسطو، مجلة الكاتب المصرى، القاهرة.
١٠٤) محمد كمال جعفر (الدكتور): فى الفلسفة والأخلاق، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨.

١٠٥) محمد كمال جعفر (الدكتور) دراسات فلسفية وأخلاقية، مكتبة دار العلوم، القاهرة، ١٩٧٧.

١٠٦) محمد كمال جعفر (الدكتور): مدخل إلى علم الأخلاق، مكتبة دار العلوم، القاهرة ١٩٨٠.

١٠٧) محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبد الرحمن، القاهرة ١٩٤٠.

١٠٨) محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية، مطبعة الأزهر، القاهرة ١٩٤٢.

١٠٩) محمد يوسف موسى: مباحث في فلسفة الأخلاق، مطبعة الأزهر، القاهرة ١٩٤٣.

١١٠) محمود زقزوق (الدكتور): مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت ١٩٨٣.

١١١) محمود زقزوق (الدكتور) : قضايا فكرية واجتماعية في ضوء الإسلام، دار المنار، القاهرة، ١٩٨٩.

١١٢) مصطفى حلمي (الدكتور): الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٦.

١١٣) مقداد يالجن: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، مطبعة الخانجي القاهرة ١٩٧٣.

١١٤) منصور فهمي (الدكتور) أبحاث وخطرات، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٣.

١١٥) منصور فهمي (الدكتور): كيف ينبغي أن تكون الأخلاق في مصر لتسهم في التعاون العالمي، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٤٣.

١١٦) منصور فهمي (الدكتور): الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية.

١١٧) ناجي التكريتي (الدكتور): الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، ط ٢ بيروت ١٩٨٢.

١١٨) ناجي التكريتي (الدكتور): الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع مع تحقيق كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك، ط ٣ دائرة الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٦.

١١٩) ناجي التكريتي (الدكتور): الأخلاق، في كتاب حضارة العراق، دائرة الشؤون الثقافية، العراق.

١٢٠) ناجي التكريتي (الدكتور): الأخلاق في الجاهلية، حولية كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣.

١٢١) ناجي التكريتي (الدكتور): ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتاب الأخلاق، مجلة كلية الآداب جامعة بغداد ١٩ عام ١٩٧٦.

١٢٢) ناجى التكريتى (الدكتور): المعنى الأخلاقى للصداقة فى الفلسفة الإسلامية، مجلة المجمع العلمى العراقى، المجلد الحادى والثلاثون، تشرين الأول ١٩٨٠.
١٢٣) ناصيف نصار (الدكتور): طريق الاستقلال الفلسفى سبيل الفكر العربى إلى الحرية والابداع، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥.
١٢٤) نجيب بلدى (الدكتور): مراحل التفكير الأخلاقى، دار المعارف بمصر ١٩٦٢.
١٢٥) لجنة من قسم العقيدة والفلسفة (أصول الدين): أصول العقيدة الإسلامية والأخلاق، مكتبة الأزهر، القاهرة ١٩٧٥.
١٢٦) لجنة من قسم العقيدة: دراسات فى الفكر العقدى والأخلاقى فى الإسلام، القاهرة ١٩٧٦
١٢٧) لجنة من قسم العقيدة والفلسفة: أضواء على العقيدة الإسلامية والأخلاق، القاهرة ١٩٧٦.

- Fahkray. M., The plationism of Miskawoyh and its Implication for his Ethies, Studia Islamica 42 1942.
- Naji Al-Takkri (Ed): Tahdhib al akhlaq Ibn Adi, Berut Oueidat 1978.

***